ہندوستان میں اقبال تنقید کا تجزیاتی مطالعہ

تحقیقی مقالہ برائے ڈی۔فل۔

نگراں

پروفیسر شبنم حمید

صدر شعبۂ اردو

الہ آباد یونیورسٹی پریاگ راج (الہ آباد)

مقالہ نگار

صفت زہرا

ریسرچ اسکالر

شعبۂ اردو الہ آباد یونیورسٹی پریاگ راج (الہ آباد)

شعبۂ اردو

الہ آباد یونیورسٹی پریاگ راج (الہ آباد)

۲۰۲۱ء

HINDUSTAN MEIN IQBAL TANQEED KA TAJZIYATI MUTALIA

A THESIS SUBMITTED FOR THE DEGREE OF D.Phil. IN THE FACULTY OF ARTS UNIVERSITY OF ALLAHABAD

Under the Supervision of:

Prof. Shabnam Hameed
Head
Department of Urdu
University of Allahabad
Prayagraj (Allahabad)

Submitted By:

Sifat Zahra
Research Scholar
Department of Urdu
University of Allahabad
Prayagraj (Allahabad)

DEPARTMENT OF URDU
UNIVERSITY OF ALLAHABAD
PRAYAGRAJ (ALLAHABAD)
2021

ہندوستان میں اقبال تنقید کا تجزیاتی مطالعہ

تلخیص

نگراں

پروفیسر شبنم حمید

صدر شعبۂ اردو

الہ آباد یونیورسٹی پریاگ راج (الہ آباد)

مقالہ نگار

صفت زہرا

ریسرچ اسکالر

شعبۂ اردو الہ آباد یونیورسٹی پریاگ راج (الہ آباد)

شعبۂ اردو

الہ آباد یونیورسٹی پریاگ راج (الہ آباد)

۲۰۲۱ء

HINDUSTAN MEIN IQBAL TANQEED KA TAJZIYATI MUTALIA

ABSTRACT

A THESIS SUBMITTED FOR THE DEGREE OF D.Phil. IN THE FACULTY OF ARTS UNIVERSITY OF ALLAHABAD

Under the Supervision of:

Prof. Shabnam Hameed
Head
Department of Urdu
University of Allahabad
Prayagraj (Allahabad)

Submitted By:

Sifat Zahra
Research Scholar
Department of Urdu
University of Allahabad
Prayagraj (Allahabad)

DEPARTMENT OF URDU
UNIVERSITY OF ALLAHABAD
PRAYAGRAJ (ALLAHABAD)
2021

تلخیص

اقبال اردو شاعری کا ہی روشن ستارا نہیں ہے بلکہ عالمی ادب میں بلاخوف تردید یہ کہا جا سکتا ہے کہ کوئی دوسرا شاعر اتنی خصوصیات سے متصف نظر نہیں آتا جتنا کہ اقبال۔ یعنی عالم۔ تمام مکاتب فکر سے واقف و باخبر۔ خودنگری کا تاج سر پہ رکھا ہوا۔ خودشناسی کے ساتھ خدا کا شناسی کا جوہر بھی جس میں موجود۔ اور ان تمام صفات کے ساتھ شاعرانہ انداز بیان میں وہ پختگی اور توانائی جو پہاڑوں کا دل چیر دے۔ جو ممولے میں اتنی قوت پیدا کر دے کہ وہ شہہ باز کو شکست دے دے۔ اقبال نے صرف ملت اسلامیہ کے لئے پیغام بیداری نہیں دیا بلکہ وہ کہتے ہیں:

تقسیم ملل حکمت افرنگ کا مقصود
اسلام کا مقصود فقط ملت آدم

وہ تمام ملت آدم کی بات کرتے ہیں اور خاص طور سے ایشیا کی خوابیدہ ذرات کو بیدار کرنا چاہتے ہیں شعاع آفتاب کی زبان سے کہلاتے ہیں:

چھوڑوں گی نہ میں ہند کی تاریک فضا کو
جب تک نہ اٹھیں خواب سے مردان گراں خواب

خاور کی امیدوں کا یہی خاک ہے مرکز
اقبال کے اشکو سے یہی خاک ہے سیراب

چشم مہ و پرویں ہے اسی خاک سے روشن
یہ خاک کہ ہے جس کا خزف ریزہ درناب

مشرق سے ہو بیزار، نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

اقبال ظلمت شب سے کاروان سحر کو اس طرح گزارنا چاہتے ہیں کہ تمام روشنی پھیل جائے۔ اقبال شاعر مشرق نہیں ہیں بلکہ ان کی شعری کائنات انھیں شاعر عالم بناتی ہے۔ اقبال اپنی شعری زندگی میں دو چیزوں سے وابستہ ہیں۔ پہلی شے ان کا نظریہ حیات ہے اور دوسری شے ان کا فن۔ ان کے نظریہ حیات کے کچھ نکات قابل توجہ ہیں۔ مثلاً وہ حیات انسانی کے ارتقا پذیر ہونے کے قائل ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جائے کہ ان کے یہاں فعالیت ہے، ارتقا ہے، رفتار ہے، ٹھہراؤ اور جمود نہیں ہے۔ اقبال Progressive ہیں، Regressive نہیں۔

اقبال فلسفی ہیں اور اقبال شاعر ہیں۔ یہ عجیب وغریب بحث ہے اقبال فلسفی یا اقبال شاعر۔ یہ لوگ اس نفسیاتی نکتے کو نظرانداز کر دیتے ہیں کہ انسانی شخصیت کے کئی رخ ہو سکتے ہیں۔ آپ جنگل میں بیٹھ کر مناظر فطرت سے لطف اندوز ہوتے ہوئے قدرت پروردگار کے سامنے سر ابودیت خم کر سکتے ہیں یعنی بوقت تین کام ہو گئے۔ پہلا فطرت سے متاثر ہوئے۔ دوسرا ذوق جمال کی تربیت ہوئی اور تیسرا نماز پڑھ کر عبادت کی۔ یعنی ذوق ابودیت کی تسکین کی۔ اقبال کی شاعری میں بھی یہ سارے پہلو مل جاتے ہیں۔ ان کی شاعری کا مرکز ومحور فلسفہ ''خودی'' ہے اور اس کی تکمیل کے لئے اقبال نے بہت ساری اصطلاحات وضع کیں۔ بندہ اطاعت، ضبط نفس کے راستے گذرتے ہوئے نیابت الٰہی کی منزل تک پہنچتا ہے۔ تب جا کر اس کی خودی مستحکم ہوتی ہے اور بندہ بندۂ مومن کی صف میں کھڑا ہوتا ہے۔ اقبال کا بندہ مومن غالب ہے، کارآفریں ہے، کارکشا ہے، کارساز ہے مگر اس کا دل ہر دو جہاں سے بے نیاز ہے وہ غنی ہے اس لئے کہ یہ ساری صفتیں اس میں اس بنا پر آئیں ہیں کہ اس کا ہاتھ اللہ کا ہاتھ ہے۔

اقبال کا یہ ماخذ قرآن حکیم کی آیت شریفہ صلح حدیبیہ کے موقع پر جب بیعت رضوان ہوئی تو قرآن حکیم نے یہ بشارت دی کہ مسلمان اللہ کے ہاتھ پر بیعت کر رہے تھے اور اللہ کا ہاتھ سب سے بالاتر ہے۔ اقبال کا سب سے بڑا کارنامہ ہے کہ انھوں نے مذہبیت کے عام طور سے مروجہ خشک تصور کو عالم رنگ و بو سے ہم آہنگ کر دیا۔

اقبال اردو شعراء کی طرح سے انسان کا اعلیٰ طرین تصور رکھتے ہیں میر تقی میؔر نے انسان کو صاحب نظر کہا۔ اقبال نے انسان کی دیدہ وری کی تعریف کی۔ ان کے خیال میں انسان کو زمین پر یوں ہی نہیں بھیج دیا گیا بلکہ اس کے سر پہ خلافت الٰہیہ کا تاج رکھا گیا۔ فرشتوں نے کہا:

کھول آنکھ زمیں دیکھ فلک دیکھ فضا دیکھ
مشرق سے ابھرتے ہوئے سورج کو ذرا دیکھ

اور جب وہ زمین پر آیا تو روئے عرض میں اس کا استقبال کرتے ہوئے کہا:

ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل یہ گھٹائیں
یہ گنبد افلاک یہ خاموش فضائیں
یہ کوہ یہ صحرا یہ سمندر یہ ہوائیں
تھیں پیش نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں
آئینۂ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ

اقبال نے آئینۂ ایام کی ترکیب وضع کر کے یہ بتا دیا کہ انسان اور وقت کے درمیان رشتے کی نویت کیا ہے۔ دونوں ایک دوسرے کے پابند نہیں ہیں مگر آئینہ بیکار ہے اگر اس میں کوئی اپنی شکل دیکھنے والا نہ ہو اور اگر آئینہ نہیں ہے تو ادا کہاں دیکھے گا۔ اقبال وقت کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ ایک زمانِ محض یعنی سلسلۂ روز و شب جو زمانے کی رو ہے۔ ایک بہاو ہے۔ جس کی پہچان یہی ہے سورج نکلا تو دن ہوا۔ آفتاب غروب ہوا تو دن تمام ہوا۔ رات کی سیاہی چھا گئی اور جہاں چھپ گیا پردۂ شب میں۔ لیکن

ایک زمانہ وہ بھی ہے جسے اقبال Pure Duration یا دوران خالص کہتے ہیں۔ یہ وہ زمانہ ہے جس کے لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ ''تھا'' بلکہ وہ اس طرح کی قید سے آزاد ہو جاتا ہے اور ہر دور میں رہتا ہے اور ہر قید سے آزاد رہتا ہے۔ مثلاً یقیناً حضرت ابراہیمؑ ہزاروں سال پہلے آتش نمرود میں پھینکے گئے تھے مگر آج بھی اولاد ابراہیم آتش نمرود کا مقابلہ کر رہی ہے۔ رسول اللہؐ معراج پر گئے مگر یہ واقع وقت کی پابندیوں سے آزاد ہے اور ماضی، حال اور مستقبل کا کوئی اثر اس پر نہیں ہے۔ یا پھر واقع کربلا جو چودہ سو برس پہلے ہوا۔ کون کہہ سکتا ہے کہ یہ ہوا تھا۔ واقعہ وقت کو اپنی گرفت میں لے کر زندہ ہے۔ اقبال کے یہاں یہی دوران خالص یا Pure Duration ہے جو حیات ابدی عطا کرتا ہے۔ اس کے لئے وہ عشق کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں اور اس کی تشریح کرتے ہیں اس طرح اقبال کے یہاں انسان وقت کا غلام اور اسیر نہیں ہے بلکہ آزاد ہے۔

یہ تمام تر گوشے جن کی طرف یہاں اشارہ کیا گیا ہے مقالے میں تفصیل سے بیان کئے گئے ہیں۔ اقبال شناسی خود اپنے میں ایک مکتبۂ فکر بن چکی ہے۔ ان پر اردو کے ہر نقاد نے قلم اٹھا کر اپنی قبائے ادب پر گل بوٹے سجائے ہیں۔ ان پر اردو، فارسی اور انگریزی میں بے شمار کتابیں لکھی گئیں۔ اردو میں کوئی بھی ایسا معروف نقاد نہیں ملے گا جس نے اقبال سے صرف نظر کرنے کی جسارت کی ہو۔ کلیم الدین احمد جیسے منفی نقاد بھی اقبال کے لئے یہ لکھنے پر مجبور ہو گئے کہ اردو شاعری اقبال کی منتظر تھی۔ اقبال کی شخصیت کا کوئی پہلو نقادان علم و ادب سے نہیں چھوٹا۔ اقبال کا فلسفہ، ان کا سیاسی نظریہ، ذاتی زندگی، عقیدہ، الغرض یہ تمام چیزیں ناقدین کا پسندیدہ موضوع بنیں۔

اقبال ایک عہد آفریں شاعر ہیں اور ان کی شاعری اپنی جگہ ایک مکتبۂ فکر کی حیثیت رکھتی ہے۔ اقبال جیسا کوئی شاعر نہیں ہوا جس کی شخصیت میں بیک وقت فلسفہ، مذہب، سماجیات، مادی جدلیات، اسلامیات جیسے پہلو نظر آئیں۔ اقبال کی شاعری ہو، ان کی نثر ہو، ان کی فکر ہو یا ان کا فلسفہ۔ ان کے خیالات ہوں یا ان کے خطبات، مختصر یہ کہ ان کا تمام سرمایہ چاہے ذاتی ہو یا ادبی اردو ادب کا سرمایہ ہے

اوراسی لئے شروع سے ہی ناقدین کی توجہ کا مرکز اقبال بنے رہے۔اقبال کی زندگی میں ہی یہ سلسلہ شروع ہوااور سب سے پہلا مضمون عبدالقادر نے ۱۹۰۲ء میں لکھا مگر یہ محض تعارفی نوعیت کا مضمون ہے۔پھر دوسرا مضمون ۱۹۱۸ء میں عبدالرحمٰن بجنوری نے لکھا اور انگریزی رسالہ ''East aur West'' میں چھپا۔ اقبال کی شہرت کا عالم اس وقت کچھ ایسا تھا کہ ۱۹۲۰ء میں پروفیسر نکلسن نے ''اسرار خودی'' کا ترجمہ کر کے اقبال کو ہندوستان کی زمین سے اٹھا کر عالمی افق پر روشن کر دیا۔ اقبال پر سب سے پہلی باقاعدہ اور مفصل کتاب مولوی احمد دین کی ''اقبال'' ہے جو ۱۹۲۳ء میں شائع ہوئی مگر اس کی حیثیت محض تاریخی ہے۔اس کے بعد باقاعدہ طور پر اگر کسی کتاب کا ذکر آتا ہے جو ادبی حیثیت کی حامل ہے وہ یوسف حسین خان کی ''روح اقبال'' ہے۔اور پھر اس کے بعد یہ سلسلہ دراز ہوتا گیا۔اور اقبال ایسے شاعر ہو گئے جن پر سب سے زیادہ لکھا گیا۔ان تمام اہم نکات کے مدنظر اس مقالے کی مختصر تلخیص کچھ اس طرح ہے کہ میں نے کوشش کی ہے کہ پہلے ہر موضوع کے متعلق اقبال کا نظریہ پیش کیا جائے پھر ان کے ناقدین کی رائے پیش کی جائے اور آخر میں یہ جسارت کی ہے کہ اقبال تنقید میں ناقدین نے کن اہم نکات سے گریز کیا ہے اور کیا واقعی اقبال کے یہاں یہ موضوع تنقید کے دائرے میں آتے ہیں یا نہیں۔اقبال کو سمجھنے کے لئے ملک اور بیرون ملک کے سیاسی حالات سے واقفیت ضروری ہے۔لہٰذا اقبال کی وطن پرستی، ان کا سیاسی نظریہ، ان کا شعری اور ادبی نظریہ ان تمام چیزوں پر تفصیل سے بات کی گئی ہے۔

اقبال پکے وطن پرست تھے لیکن ان کی وطن پرستی کی بنیاد محبت پہ تھی نفرت پہ نہیں تھی۔اقبال نے اسی لئے اپنی شاعری کو علاقائی حدود سے نکال کر ملت آدم کے لئے مخصوص کیا۔وہ مغربی افکار اور مغرب کی غلامی کے خلاف قلمی جہاد کرتے رہے۔انھوں نے کہا......

یورپ کی غلامی پہ رضامند ہوا تو
مجھ کو تو گلا تجھ سے ہے یورپ سے نہیں ہے

یہ وہ باتیں ہیں جن کا ذکر تفصیل کے ساتھ مقالے میں دیکھیں گے لیکن یہ وہ باتیں ہیں جن کی

تکرار دور حاضر میں ناگزیر ہے اور وہ اقبال جس کا ترانہ قومی ترانہ ہونا چاہئے تھا آج بھی حدف ملامت سمجھا جاتا ہے اور پڑوسی ملک والوں کی روشنیٔ طبع نے اس شاعر کو جو انسانیت کے لئے اسلام کے پیغام کو نشر کرنا چاہتا تھا اسے اپنے دائرے میں محدود کر دیا۔

اقبال پر اتنا لکھا گیا کہ خواب ایک تھا مگر تعبیروں میں خواب گم ہو گیا اور تعبیریں انتشار کا سبب بن گئیں۔ اور خود اقبال کی معرفت اور اقبال شناسی گم شدہ جنت کا خواب دکھائی دینے لگی۔

اس پس منظر میں اس نحیف اور ناتواں نے کوشش کی۔ دشواری یہ تھی کہ میرا موضوع اقبال بھی تھے اور ساتھ ہی ساتھ وہ وہ نقادانِ فن بھی تھے جن کو اقبال کی ''شاہینیت'' پر اعتراض تھا اور جو اقبال کو ہندوستان کی آزادی سے بے دخل کر کے کسی دوسرے ملک میں بھیج دینا چاہتے تھے۔ خود میرے لیے یہ بھی پریشانی تھی کہ ان سب متضاد نظریات کے بیچ میں اقبال کے فلسفے کی تفہیم تھی۔ میں فلسفے کی طالبہ نہ تھی اقبال کو سمجھنے کے لئے صرف مغربی فلسفی کافی نہ تھے کہ جگن ناتھ آزاد کا مضمون ''اقبال اور مغربی مفکرین'' پڑھ کے اسے اپنے لفظوں میں لکھ دیا جائے اور فہرست سازی کر دی جائے۔ اقبالیات کی سب سے بڑی پریشانی یہ ہے کہ اگر آپ فلسفہ نہیں جانتے تو خودی پر نہیں لکھ سکتے اور خودی پر نہیں لکھ سکتے تو اقبال پر نہیں لکھ سکتے۔ اگر جمالیات سے واقف نہیں ہیں تو ''خدا اور حسن'' کا مکالمہ نہیں لکھ سکتے۔ اگر وطن پرستی کا جذبہ نہیں ہے تو ''ہمالہ'' سے لیکر ''نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو'' تک کچھ نہیں لکھ سکتے۔ ان سب باتوں کے علاوہ اقبال تاریخ کے بہت بڑے اسکالر بھی ہیں۔ بغیر یورپ اور ہندوستان کی تاریخ پڑھے ان کو سمجھنا ناممکن ہے۔ تاریخ، فلسفہ، جمالیات پڑھنے کے بعد اقبال کی تفہیم کے لئے بہر حال قرآن کریم کی دانۂ گندم کے برابر ہی سہی معارفت ضروری ہے۔ یہ بھی ضروری ہے کہ اسلام کے خدوخال بھی سمجھ میں آئیں۔ بقول اقبال......

بہ مصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نرسیدی، تمام بولہبی

اقبال کے علامتی اشاروں کی تفہیم کے لئے اسلامی تاریخ اور مسلمانوں کے بزرگوں اوراولیاء اللہ کے کارناموں سے باخبری بھی لازی تھی اور اسلامی تاریخ کی بھی معلومات ضروری تھی۔ اور جب یہ سب پڑھ چکے تو بقول میر تقی میرؔ ''معلوم اب ہوا کہ بہت میں بھی دور تھا'' بہر حال ان پریشانیوں کو انگریز کرنے کے لئے میں نے اپنے مقالے کو پانچ ابواب میں تقسیم کیا اور اپنے کام کو انجام دیا۔

زیر نظر مقالے کے پہلے باب کو میں نے پانچ حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ (الف) اقبال تنقید سے کیا مراد ہے؟ (ب) تنقید کیا ہے؟ (ج) اقبال تنقید کے کچھ اہم نقاد۔ (د) اقبال تنقید میں تحسین کا پہلو۔ (ہ) اقبال تنقید میں تنقیص کا پہلو۔ پہلے حصے میں میں نے چند سوالات قائم کئے ہیں تا کہ ان کے جوابات کی تلاش میں میرا تحقیقی کام آگے بڑھ سکے۔ پہلا سوال یہ کہ کہاں انھوں نے شعری ڈگر سے پرہیز کیا؟ اس کے بعد عالمی سیاست اور سماجیات کے بارے میں ان کے افکار ونظریات کی حقیقت اور ان کے خیالات وافکار کی حیثیت۔ دوسرے حصے میں تنقید کی تعریف اور وضاحت مختصراً کی ہے۔ تا کہ کلام بے ربط نہ معلوم ہو۔ اس میں تنقید کے تجزیاتی مطالعہ پر زیادہ وضاحت سے لکھنے کی کوشش کی ہے۔ اہم ناقدین کی فہرست میں میں نے ان ناقدین کا ذکر کیا ہے جو بحیثیت اقبال شناس مشہور بھی ہیں اور ان کی تصانیف اقبال تنقید کا حق ادا کرتی ہیں۔ ان میں یوسف حسین خان، خلیفہ عبدالحکیم، کلیم الدین احمد، آل احمد سرور، جگن ناتھ آزاد، عبدالحق، شمس الرحمٰن فاروقی کا ذکر ہے۔ تحسین کے سلسلے میں میں نے ان ناقدین کا ذکر کیا ہے جن کے یہاں اقبال تنقید کا تحسینی پہلو دکھائی پڑتا ہے۔ ان میں یوسف حسین خان، خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر عابد حسین، عبدالسلام ندوی وغیرہ کا ذکر ہے۔ ان کے یہاں اقبال کا تحسینی، توصیفی اور تشریح کا پہلو نمایاں ہوتا ہے۔ تنقیص کے پہلو میں سب سے پہلے مشہور ومعروف نقاد کلیم الدین احمد کا ذکر ہے جن کی ترچھی ناقدانہ نظر سے شاید ہی اردو ادب کا کوئی نام بچ پایا ہو۔ ان کے علاوہ جوش ملسیانی، شمس الرحمٰن فاروقی، ڈاکٹر ایوب صابر کی کتاب ''اقبال دشمنی'' کا ذکر ہے۔

مقالے کا دوسرا باب تین حصوں میں منقسم ہے۔ (الف) مارکسی نقاد۔ (ب) سماجی نقاد۔ (د)

مذہبی نقاد۔ان میں سماج اور مذہب اقبال سے اسی طرح وابستہ ہیں جیسے اقبال اپنے فلسفۂ خودی سے۔
اور مارکسی نقاداس لئے اہم ہیں کہ یہ دور کی بڑی تحریک تھی اوراقبال کی شاعری میں مارکسی نظریات جگہ جگہ ملتے ہیں۔ مارکسی نقادمیں احتشام حسین، اختر حسین رائے پوری، مجنوں گورکھپوری، علی سردار جعفری، محمد حسن وغیرہ کے نظریات کی وضاحت کی گئی ہے۔سماجی ناقدین کا دائرہ بہت وسیع ہوجاتا ہے کیونکہ ہر لکھنے والا سماج کے دائرے میں آتا ہے۔ یہاں میں نے فراق گورکھپوری کلیم الدین احمد، عبدالحق وغیرہ کے نظریات پیش کئے ہیں۔ یہاں پرخصوصاًان ناقدین کا ذکر ہے جوکسی فکر یاتحریک سے وابستہ نہیں ہیں۔

اس باب کے تیسرے حصے یعنی مذہبی نقاد میں سب سے پہلے اقبال کا نظریہ مذہب اوراس سے ان کی وابستگی کا تجزیہ ہے۔اس سلسلے میں ان کا نظریہ تصوف، وحدت الوجود کے بارے میں ان کی رائے اورعقائد کے سلسلے میں تفصیلی بحث کی گئی ہے۔اوران پر ہونے والے اعتراضات کا ذکر بھی موجود ہے۔ مذہبی نقطۂ نظر سے یوسف حسین خاں، بشیر احمد ڈار، محمد شریف بقا، اسلوب احمد انصاری کے نظریات و خیالات کا تجزیاتی مطالعہ کرنے کی کوشش کی ہے۔

مقالے کے تیسرے باب کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ (الف) شعر کا نظریہ سے تعلق۔ (ب) شاعری کا حصار۔ (ج) شعر میں مشروطیت یعنی Commitment اس باب کومکمل کرنے کے لئے میں نے حالؔی کی ''مقدمہ شعر وشاعری'' اورجمیل جالبی کی ''ارسطو سے ایلیٹ تک'' سے استفادہ کیا۔ مغربی ناقدین کی نظر میں شعراورنظریہ کا کیا مقام ہے؟اور یہ شاعری کے لیےاہم ہے یانہیں اس پر تفصیل سے گفتگو کرتے ہوئے اقبال کے نظریہ کوپیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ چونکہ اقبال کی پوری شاعری ایک پیغام دیتی ہےاور یہ اقبال کے نظریہ کی ہی دین ہے۔ یہاں میں نے آل احمد سرور، شوکت سبزواری، خلیل الرحمٰن اعظمی وغیرہ کے خیالات کو پیش کیا ہے۔شعر میں مشروطیت کے موضوع پر شمس الرحمٰن فاروقی کے نظریات کوپیش کیا ہے۔

باب چہارم کو دوحصوص میں تقسیم کیا ہے۔ (الف) فلسفۂ اقبال۔ (ب) زبان اور بیان۔

دراصل اقبال کی شاعری کا اصل موضوع ان کا فلسفہ ہے۔اقبال کی اس فلسفیانہ فکر میں مشرق ومغرب دونوں جگہ کے فلسفیوں کے خیالات ونظریات کی نشاندہی ملتی ہے۔اس لئے میں نے نطشے، کانٹ، برگساں،عبدالکریم الجلی وغیرہ کے نظریات اور فلسفیانہ افکار کی وضاحت کی ہے اور اس سلسلے میں خلیفہ عبدالحکیم،ڈاکٹر عابد حسین،جگن ناتھ آزاد،عبدالحق وغیرہ کے خیالات پیش کیے ہیں۔خیال کی ترسیل کے لئے ایک اچھی زبان کی ضرورت اہم ہوتی ہے اور اقبال کی زبان اپنے خیالات کی وضاحت بخوبی کرتی ہے۔اقبال کہتے ہیں۔

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا
حرف تمنا جسے کہہ نہ سکے رو بہ رو

یہ حرف تمنا اقبال اپنی زبان اور بیان سے ادا کرتے ہیں۔اس سلسلے میں نے ان کی زبان وبیان کے حوالے سے ناقدین کی رائے اور اس پر ہونے والے اعتراضات کا مکمل جائزہ پیش کیا ہے۔

پانچویں باب کو تین حصے میں میں تقسیم کیا گیا ہے۔(الف) اقبال کی شعریات میں افکار کی حیثیت۔دراصل اقبال کی پوری شاعری ان کی فکر کے دائرے میں آجاتی ہے۔ان کا فلسفۂ خودی اور پھر اس خودی کو تکمیل تک پہنچانے میں مردمومن شاہین،قلندر،فقر وغیرہ جیسی اصطلاحات کی وضاحت اس باب میں موجود ہے۔(ب) افکار پر بحث۔اس حصے میں اقبال کی فکر پر ہونے والے اعتراضات کا جائزہ لیا گیا ہے۔اقبال کی خودی پر شاہین پر مردمومن پر ہونے والے اعتراضات اور ان کے جوابات کا تذکرہ اس باب میں موجود ہے۔یہاں حوالوں کی تعداد زیادہ ہے تاکہ اس بحث کو ہو بہ ہو پیش کیا جاسکے۔(ج) کیا فکر اقبال،اقبال کی شعری نذاکت کو مجروح کرتی ہے؟ اقبال کی بھاری بھرکم فکر اور فلسفہ اقبال کے شعری محاسن پر کس طرح اثر انداز ہوتا ہے اور اقبال کس طرح اس پر گرفت بناتے ہیں اس کا ذکر ناقدین کے حوالے سے اس باب میں پیش کیا گیا ہے۔

اقبال نے جس ماحول میں لکھنا شروع کیا وہ سیاست کے اعتبار سے بہت اہم تھا۔بہت سارے

انتشار اور تبدیلیاں ملک میں اور بیرون ملک روزانہ پیش آ رہی تھیں۔ ہندوستان دوٹکروں میں بٹنے کو تیار تھا۔ اتحاد کو ٹھیس پہنچ رہی تھی۔ سیاست عروج پر تھی اور عوام پریشانیوں میں مبتلا تھی۔ صرف ہندوستان ہی نہیں ہندوستان کے باہر بھی سیاسی ہلچل عروج پر تھی۔ ایسے میں اقبال اپنی فکر کے ذریعہ ایک توازن لانا چاہتے تھے اور فرد کو مضبوط کرنا چاہتے تھے۔ حالانکہ انھوں نے اس کا کوئی عملی خاکہ پیش نہیں کیا مگر شاعری کے ذریعہ لوگوں کے جزبات کو ابھارنے کا کام ضرور کیا۔

وقت اور حالات کے اتار چڑھاؤ کو سمجھے بغیر اقبال کو سمجھنا مشکل ہے۔ لہٰذا مختصراً اس منظر کو بیان کرنے کی ضرورت ہے۔

بیسویں صدی کا آغاز ایسے پرسکون ماحول میں ہوتا ہے جس میں آنے والے طوفانی لمحات کی جھلک ٹھیک دکھائی دیتی ہے۔ یہ احساس ہوتا ہے کچھ ہونے والا ہے، کچھ ہوگا، کچھ ہو کر رہے گا۔ حالانکہ ہندوستانی اپنی وفاداری کو جتانے کے لئے ۹۹۔۱۸۹۸ کے قریب آنند موہن بوس کی رہنمائی میں تحریکیں چلا رہے تھے اور ہیوم صاحب نے Indian National Congress کی بنیاد ڈال دی تھی لیکن ہندوستانیوں کے دل میں اگر یہ تمنا نہیں جاگ اٹھی تھی کہ انھیں آزادی ملے تو بہرحال یہ احساس تو ہو ہی گیا تھا کہ ہم غلام ہیں۔ ایسے رہنما جن میں دادا بھائی نوروزی، ڈنشا واچا (Dinshaw wacha) اور اس زمانے میں مہاتما گاندھی کے لفظوں میں بمبئی کے بے تاج بادشاہ فیروز شاہ مہتا وغیرہ اس کا اظہار اعلان کرتے رہتے تھے کہ ہم تاج برطانیہ کے وفادار ہیں اور ملکہ وکٹوریہ کے تئیں اپنی وفاداری جتانے میں ہر ایک دوسرے پر سبقت لے جانا چاہتا تھا۔ یہ سب اپنی جگہ مگر کہیں کہیں سے ایسی خبریں بھی آنے لگتی تھیں کہ جو راکھ ہے اس میں کہیں کوئی چنگاری کی چمک بھی ہے۔ یہ لوگ اس وقت بغاوت کا تصور تو کر ہی نہیں سکتے تھے۔ صرف ۴۵ برس پہلے فوجی بغاوت یا غدر نے انھیں بری طرح سے کچل دیا تھا مگر آگ سینوں میں دبی رکھتے تھے اور ہیوم صاحب نے جب Indian National Congress کی بنیاد رکھی تو اس وقت انھوں نے یہ سمجھ لیا تھا کہ ان کی وفاداریاں نمائشی زیادہ ہیں۔

چنانچہ بیسویں صدی کے ابتدائی دس برس اس اعتبار سے عجیب وغریب ہیں کہ بنگال میں باغیانہ شورشوں سے لوگ اپنا دامن بھی بچاتے ہیں اور دائیں بائیں دیکھ کے آزادی کی بات بھی کرتے ہیں۔ انھیں حالات میں ہندوستان تھا کہ جب ۱۹۱۴ء میں پہلی جنگ عظیم کا آغاز ہوا۔ اور اس وقت بڑے اطمینان سے مولانا ظفر علی خاں نے لکھا:

''جرمن تیری توپوں میں ہم باس چلا دیں گے''

لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی لکھا گیا کہ ''فتح سرکار کی ہوتی ہے جرمن بڑھتا آتا ہے۔'' ہندوستانیوں کی ہمدردیاں اس لئے انگریز مخالف تھیں کہ مسلسل یہ سن رہے تھے کہ ''ہاں! تو غلام ہے۔ تیری دنیا غلام ہے'' یہ غلامی کا احساس بڑا شدید تھا۔ اس وقت جوش ملیح آبادی نے لکھا

ایک معمر فرنگئ بیمار
سانس لینا بھی تھا جیسے دشوار
ٹیکتا بید اور چرٹ سلگائے
اک طرف جا رہا تھا سر نہوڑائے
سامنے سے مثال پیل دما
ہند کا ایک آ رہا تھا جواں
رشک ارجن نمونۂ صحراب
رخ پہ عنوان عنفوان شباب
دونوں آئے قریب جیسے ہی
ہٹ گیا ڈر کے اک طرف ہندی
پیر وخوں روائے دل محروم
دیکھ لے فرق حاکم ومحکوم

یہ وہ دور ہے جب شاعری میں نئی لہر آ گئی تھی۔ اقبال نے مفکرانہ انداز میں کوشش کی تھی کہ قوم کو بیدار کریں۔ اور کہا ۔

اٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے

مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

مگر فلسفی کی آواز غریب ہندوستان کے محنت کش طبقے کے جزبات سے آہنگ کیا ہوتی؟ ان کی سمجھ ہی میں نہیں آ رہا تھا کہ اقبال کہہ کیا رہے ہیں؟ دراصل اقبال کی ذہنی سطح اتنی بلند تھی اور دانشورانہ لہجہ ان کی صلابت فکر کے ساتھ اتنا پر زور تھا کہ اس وقت کے ہندوستان میں جہاں خیالات و افکار شاید تین فیصد یا اس سے بھی کم آہنگ رکھتے تھے اور آزادی کا تصور یہی تھا کہ ہم رائے بہادر، خان بہادر ہیں۔ وہ سر کا خطاب پا جائیں۔ برٹش گورمنٹ یہ تسلیم کرلے کہ ہم اس کے وفادار ہیں۔ پہلی جنگ عظیم میں جب ہندوستانی فوج جرمنوں سے لڑنے گئی تو ہمارے شاعر نے لکھا ۔

ساحل ہند سے جرار وطن جاتے ہیں

اک نئی شان سے کرار وطن جاتے ہیں

اس وقت مسیز اینی بیسنسٹ کی تحریک نے ہندوستانیوں کے جو باغی اور انقلابی ذہن تھے انھیں ''ہوم رول لیگ'' کی طرف موڑ دیا تھا اور سب لوگ یہی نعرہ لگا رہے تھے کہ ۔

برطانیہ کا سایہ سر پر قبول ہوگا

ہم ہوں گے عیش ہوگا اور ہوم رول ہوگا

اس وقت آزادئ کامل کا نعرہ نہیں لگا اور ہندوستانی Dominion Status یعنی درجۂ نو آبادیات پر راضی خوشی تھے۔ آزادئ کامل کا تصور مولانا حسرت موہانی نے پیش کیا اور پہلی جنگ عظیم کے خاتمے تک بال گنگا دھر تلک جیسے لیڈر بھی آزادی کا سنہرا خواب دیکھنے لگے۔ وہ سیاست جو گوپال کرشن گوکھلے جیسے اعتدال پسند رہنماؤں کے ہاتھ میں تھی وہ پھسل کر اب انتہاں پسندوں کے ہاتھ میں پہنچ رہی

تھی۔ یہاں تک کہ جنوبی افریقہ سے موہن داس کرم چند گاندھی یعنی مہاتما گاندھی جو جنوبی افریقہ کے مسلمان دادا عبداللہ کے مشیر تھے انھوں نے ہندوستانی سیاست میں بوئر تحریک کا بھی ساتھ دیا۔ اور جنوبی افریقہ کے ہندوستانیوں کے لئے بھی آواز اٹھائی۔ یہاں تک ہندوستانی سیاست نرم روی اور اعتدال پسندی کی راہ پر چل رہی تھی۔ انگریزوں سے ٹکرانے کا انجام خودکشی کے سوا کچھ نہیں تھا پھر اس پر غضب یہ ہوا کہ ۱۹۱۹ میں جنرل اوڈائر نے مارشل لاء لگا کے ہزاروں نہتے ہندوستانیوں کو بھون ڈالا۔ اس وقت تک ہندوستانی سیاست قیادت سے محروم تھی پھر اس کے ہی ساتھ سیاسی مسئلے پر لی ساور کر۔ ڈاکٹر سیف الدین چچلو وغیرہ تو ابھرے ہی لیکن پہلی جنگ عظیم میں ترکی کے ہاتھ سے خلافت نکل گئی۔ اس خلافت تحریک نے علی برادران (محمد علی، شوکت علی) کو نمایاں کیا اور گلی گلی یہ نغمہ گونجنے لگا کہ

بولیں اماں محمد علی کی جاں بیٹا خلافت پہ دے دو

ہم تو جاتے ہیں دو دو برس کو جان بیٹا خلافت پہ دے دو

خلافت تحریک اتنی مستحکم تھی کہ اس وقت خلافت کمیٹی کے جلسے کانگریس کے جلسوں کے ساتھ ہوا کرتے تھے۔ مسلم لیگ ضرور تھی مگر کوئی اس طرف دیکھنا بھی پسند نہیں کرتا تھا۔ جو انگریزوں کے ہمدرد تھے انھیں ''ٹوڈی بچہ بچہ ہائے ہائے'' کے نعروں سے چڑھایا جاتا تھا۔ عدم تعاون کی تحریک جیسے ترک موالات بھی کہتے ہیں وہ اس حد تک اپنے شباب پر پہنچی کہ جامع مسجد دہلی میں مہاتما گاندھی اور سوامی شردھانند کو ممبر پر بٹھا دیا گیا تھا۔ لیکن یہ خوبصورت ماحول زیادہ دن تک نہ چل سکا۔ مولانا محمد علی جو کانگریس کے صدر بھی بنائے گئے تھے اور جنھوں نے کوکناڈا میں جلسے کی صدارت بھی کی تھی انھوں نے جواہر لال نہرو کو اپنا جنرل سکریٹری بنایا تھا۔ وہ زبردست مقرر بھی تھے اور ہندو مسلم اتحاد کے پرجوش حامی بھی تھے لیکن ان کی جزباتیت نے انھیں اکثر اس جگہ لاکر کھڑا کر دیا جہاں ان کا گاندھی جی سے تصادم ضروری ہوگیا۔ اور وہ کانگریس سے دل برداشتہ ہوگئے تھے۔ حالانکہ اسی موقع پر گول میز کانفرنس میں ایک مددگار تقریر کی تھی۔ جس میں انھوں نے کہا تھا ''میں غلام ملک میں لوٹ کر نہیں جاؤں گا۔ میں چاہتا ہوں

کہ میرے ایک ہاتھ میں اگر قرآن ہو تو دوسرے میں ہندوستان کی آزادی کا پروانہ۔'' اور یہ مردِ مجاہد جس کا یہ شعر آج بھی زباں زدِ خاص و عام ہے۔

قتل حسین اصل میں مرگ یزید ہے

اسلام زندہ ہوتا ہے ہر کربلا کے بعد

یہ غلام ہندوستان میں لوٹ کر نہیں آیا اور ان کا انتقال وہیں فلسطین اور بیت المقدس کے درمیان ہوا اور وہ بیت المقدس میں دفن کئے گئے۔

تحریک آزادی کے سلسلے میں خلافت تحریک دراصل ترکی کی ہمدردی میں شروع کی گئی تھی۔ وہاں کا سلطان خلیفہ کہلاتا تھا۔ مگر خلافت تحریک کچھ ہی دنوں میں ٹوٹ گئی اور دھیرے دھیرے کانگریس نے، مہاتما گاندھی کے اثر نے ایک نیا رخ اختیار کیا اور ستیا گرہ کا تصور سامنے آ گیا۔ ۱۹۳۰ میں راوی کے کنارے نوجوان جواہر لال نہرو نے کانگریس کا جھنڈا لہراتے ہوئے آزادئ کامل کا نعرہ لگایا۔ حالانکہ یہ نعرہ سب سے پہلے مولانا حسرت موہانی کے لگایا تھا۔

اس وقت ہندوستانی قیادت میں کئی رجحانات ابھر کر سامنے آ چکے تھے۔ ان میں گاندھی جی کے اثر سے شدت پسندی یا تشدد کے بجائے ستیا گرہ اور جیل بھرنے کا تصور شروع ہو گیا۔ اس درمیان بہت سارے انقلابی اسلحے کے بل بوتے پر آزادی حاصل کرنے کا خواب دیکھنے لگے تھے۔ بھگت سنگھ، راج گرو اور سکھ دیو کا بم پھینکنا اور کاکوری ٹرین ڈکیتی کیس میں اشفاق اللہ خاں کا سرکاری خزانہ لوٹنا۔ راش بہاری بوس اور اربندو وغیرہ بنگال میں انگریزوں کو نکال پھینکنے کی تحریکیں خوفیا طور سے چلا رہے تھے۔ اسی زمانے میں گاندھی جی نے یہ محسوس کر لیا تھا کہ نعرہ کی حد تک تو یہ سب بہت اچھا لگتا ہے لیکن انگریزی حکومت کے مصلح دستوں سے لڑنا صرف اور صرف خودکشی، ہی ہوگی۔ چنانچہ انھوں نے قانون شکنی کا راستہ اختیار کر کے جیل کو آباد کرنا شروع کیا۔ یہ وہی دور ہے جس سے متاثر ہو کر اقبال نے کہا تھا۔

اٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے

مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

روس میں لینن نے زارشاہی کا تختہ الٹ دیا تھا اور مارکسزم کی بنیاد پر ایک سوشلسٹ یا اشترا کی سماج کی بنیاد رکھی تھی۔ چنانچہ جب اقبالؔ نے کہا تھا۔

بندۂ مزدور کو جا کر میرا پیغام دے
خضر کا پیغام کیا ہے یہ پیام کائنات
کرمک ناداں! طواف شمع سے آزاد ہو
اپنی فطرت کے تجلی راز میں آباد ہو

اسی دور میں خلافت تحریک کے زیر اثر مسلمانوں میں ایک طرف تو محمد علی، شوکت علی تھے دوسری طرف کانگریس کے ذریعہ ابوالکلام آزاد اور دیوبند کا گروپ تھا۔ تیسری طرف ایک قیادت تھی جس نے مسلمانوں کی پوری تاریخ ہی بدل دی۔ اس قیادت کا نام محمد علی جناح، چودھری خلیق الزماں سکندر حیات، حسین شہید سہروردی تھا۔ یہ لوگ مسلمانوں کی انفرادیت اور تشخص پر زور دیتے تھے۔ محمد علی جناح جنھیں سروجنی نائڈو نے ہندو مسلم اتحاد کا سفیر قرار دیا تھا۔ وہ ۱۹۲۰ سے کانگریس سے جو الگ ہوئے تو ۱۹۳۴ میں انھیں لندن سے بلایا گیا اور انھوں نے مسلم لیگ کی قیادت سنبھالتے ہوئے ۱۹۳۸ میں جب کانگریسی وزارتیں مستعفی ہوگئی تھیں تو انھوں نے یوم نجات منایا اور ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ کو لاہور میں پاکستان کا resolution پاس ہوگیا۔ بظاہر انگریزوں نے جو انڈیا ایکٹ نافذ کیا تھا اس میں جس کی جہاں اکثریت ہوتی وہ اپنی حکومت بناتا۔ اس طرح پنجاب، بلوچستان وغیرہ میں مسلمان اکثریت پر مسلمان حکومت اور بنگال میں بھی قائم ہوئی۔ جناح صاحب نے ان کے بلاک بنوائے اور ان دو بلاک کا نام پاکستان رکھ دیا۔ اس نام نے ہندوستانی سیاست کا رخ ہی بدل دیا۔ پاکستان کا نعرہ دلکشی رکھتا تھا اور پنجاب کے لوگ یوں بھی عام ہندوستانیوں کے ساتھ احساس برتری کے ساتھ رہنا چاہتے تھے چنانچہ سکھ یقیناً اپنے خالستان کی بات کرتے تھے مگر ہندوستان سے الگ نہیں

ہونا چاہتے تھے۔مگر مسلمان خصوصاً پنجاب کے مسلمان اپنا ایک وفاق بنانا چاہتے تھے۔ چنانچہ الہ آباد کی دوازدہ منزل میں ۱۹۳۰ میں اقبال نے اپنے خطبۂ صدارت میں مشرق تو نہیں مگر پنجابی علاقے کا تصور دیا۔تاراچند لکھتے ہیں:

''اقبالؔ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انھوں نے مسلم لیگ کے ۱۹۳۰ کے اجلاس میں ہندوستان میں مسلم مملکت کا تصور پیش کیا تھا۔لیکن دراصل اقبالؔ نے تقسیم ہند کے بارے میں نہیں سوچا تھا۔ انھوں نے ہندوستان کے اندر فیڈریشن میں خود مختار ریاستوں کا تصور پیش کیا تھا۔انھوں نے یہ تصور پیش کیا تھا کہ مرکزی حکومت مضبوط نہ ہو بلکہ ہندوستان صوبوں کا فیڈریشن ہو جس میں صوبوں کو زیادہ سے زیادہ خودمختاری حاصل ہو۔یہ فرقہ وارانہ مسئلے کے حل کی حیثیت رکھتا تھا۔لیکن ان کی تجویز پر غور نہیں کیا گیا۔''[1]

تاراچند کی تحقیق کے مطابق ۱۹۳۰ میں کیمبرج یونیورسٹی کے طالب علم چودھری رحمت علی نے تصور پاکستان دیا۔ دراصل لالہ لاجپت رائے وغیرہ مسلمانوں کو الگ کرنا چاہتے تھے۔ادھر گرو گولوار کر بھی ہندی، ہندو، ہندوستان کی بنیاد پر ایک ہندو راشٹر بنانا چاہتے تھے۔اکثریت کی وجہ سے اس راشٹر میں مسلمانوں کی کوئی جگہ نہیں تھی اور اس زمانے کے نعروں میں بھی تھا کہ قبرستان کا راستہ دیکھیں مگر ان تمام باتوں کے باوجود ہندو مسلم اتحاد میں کوئی رخنہ نہیں پڑا اور یہ لوگ مل کر ودیشی حکومت کے خلاف جدو جہد کرتے رہے۔

اقبالؔ کا ترانہ ''سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا'' ایک طرح سے قومی گیت بن گیا تھا۔ مہاتما گاندھی اسے گنگنایا کرتے تھے مگر جہاں یہ سب تھا وہیں سیاسی طبقوں نے اس اتحاد پر کاری ضرب

[1] تاریخ تحریک آزادی ہند، جلد چہارم، تاراچند، ص ۵۶۶، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۲۰۰۲

لگائی۔ ۱۹۳۶ میں الکشن ہوا۔ وزارتیں بنیں۔ کانگریس نے مسلم لیگ کو نظر انداز کیا اور نواب زادہ لیاقت علی خاں نے محمد علی جناح کو لندن سے ہندوستان بلایا اور اتفاق سے عالمی سیاست میں ایک بجلی کی چمک کی طرح عامریت کی ایک طاقت جرمنی میں ابھری جس کا نام اڈولف ہٹلر تھا اور اسی کے ساتھ اٹلی کا موسولینی بھی ہو گیا۔

اقبالؔ دوسری جنگ عظیم سے پہلے ہی اس دارِ فانی سے رخصت ہو گئے تھے۔ مگر ان کی موت سے پہلے تک جتنے چہرے ابھرے تھے انھوں نے ان سب کو اپنی شاعری میں جگہ دی۔ اور سب سے دلچسپ بات یہ ہے کہ ایک طرف تو انھوں نے ''ابی سینیا'' میں اٹلی کے مظالم پر یہ لکھا۔

یورپ کے کرگسوں کو نہیں ہے ابھی خبر
ہے کتنی زہرناک ابی سینیا کی لاش
ہونے کو ہے یہ مردۂ دیرینہ قاش قاش
تہذیب کا کمال شرافت کا ہے زوال
غارت گری جہاں میں ہے اقوام کی معاش
ہر گرگ کو ہے برۂ معصوم کی تلاش
اے وائے آبروئے کلیسا کا آئینہ
رومانے کر دیا سر بازار پاش پاش
پیر کلیسا! یہ حقیقت ہے دلخراش

اور یہی اقبالؔ موسولینی کی تعریف میں یہ کہنے سے باز نہیں آئے نظم ''مسولینی'' میں لکھتے ہیں۔

ندرت فکر وعمل کیا شے ہے ذوق انقلاب
ندرت فکر وعمل کیا شے ہے ملت کا شباب
ندرت فکر و عمل سے معجزات زندگی

ندرت فکر وعمل سے سنگ خارا لعلِ ناب

رومتہ الکبری! دگرگوں ہوگیا تیرا ضمیر

اینکہ می بینم بہ بیدار لیت یا رب یا بہ خواب!

چشم پیران کہن میں زندگانی کا فروغ

نوجواں تیرے ہیں سوز آرزو سے سینہ تاب

یہ محبت کی حرارت، یہ تمنا یہ نمود

فصل گل میں پھول رہ سکتے نہیں زیر حجاب

نغمہ ہائے شوق سے تیری فضا معمور ہے

زخمہ ور کا منتظر تھا تیری فطرت کا رباب

فیض یہ کس کی نظر کا ہے کرامت کس کی ہے

وہ کہ ہے جس کی نگہ مثل شعاعِ آفتاب

اقبالؔ کے یہاں یہ تضاد عجیب وغریب ہے کہ وہ ایک طرف روس میں انقلاب کا خیر مقدم کرتے ہیں۔ للکار کے ساتھ کہتے ہیں۔

بندۂ مزدور کو جاکر میرا پیغام دے

خضر کا پیغام کیا ہے یہ پیام کائنات

لینن کو خدا کے حضور میں بھی پہنچا دیتے ہیں اور وہ یہ بھی کہتا ہے کہ ''ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات''، مگر یہی اقبال کارل مارکس کے لئے کہتے ہیں۔

تیری کتابوں میں اے حکیم معاش رکھا ہی کیا ہے آخر

خطوط خم دار کی نمائش، مریز و کج دار کی نمائش

دراصل اقبالؔ طاقت کے پرستار معلوم ہوتے ہیں۔ جہاں کوئی شخصیت ابھرتی ہے اور وہ طاقت

کی مظہر ہے تو اقبالؔ کا قلم اس کے لئے اٹھتا ہے چاہے وہ دو ہی تین شعر ہوں۔ یا وہ شخصیت ترقی کے معمار مصطفیٰ کمال پاشا اتاترک کی ہو رضا شاہ کی ہو۔

لیکن ہاتھ جوڑ کر دست بستہ معذرت کے ساتھ یہ لکھنا پڑتا ہے کہ اقبالؔ ساری دنیا کی سیر تو کر آتے ہیں۔ ہندوستانی سیاست میں بھی بہر حال اشارے کرتے جاتے ہیں لیکن کھل کر انھوں نے علی برادران کی کوئی تعریف نہیں کی۔ ان کی گرفتاری پر چند اشعار لکھے ؎

ہے اسیری اعتبار افزا جو ہو فطرت بلند

قطرۂ نیساں ہے زندان صدف سے ارجمند

مشک ذفر چیز کیا ہے، ایک لہو کی بوند ہے

مشک بن جاتی ہے ہوکر نافۂ آہو میں بند

ہر کسی کی تربیت کرتی نہیں قدرت مگر

کم ہیں وہ طائر کے ہیں دام وقفس سے بہرہ مند

اسی طرح مہاتما گاندھی کو بھی انھوں نے اتنا ہی کہا ؎

رشی کے فاقوں سے ٹوٹا نہ برہمن کا طلسم

عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کار بے بنیاد

حالانکہ وہ تمام آزادی کے متوالوں کو خراج تحسین پیش کرتے ہیں مگر ہندوستانیوں کے لئے ان کے پاس اشعار نہ تھے۔ جہد آزادی میں وہ ساری شخصیات کو نظر انداز کرتے چلے گئے۔ حالانکہ آزادی کے لئے ان کے یہاں جوش وولولہ ہے۔ جلیاں والہ باغ میں جنرل اوڈائر کے فائرنگ سے خون کی ہولی کھیلی گئی۔ اقبال نے اس پر نظم لکھی جو مختصر ہی سہی مگر یہی اقبال طرابلس (نظم، فاطمہ بنت عبداللہ) تو چلے جاتے ہیں مگر ہندوستان میں انھیں ''دی اماں'' نہیں دکھائی دیتی۔ وہ ایک طرح سے مسلمانوں کو آزاد مملکت کا تصور یقیناً دیتے ہیں اور اپنے خطبۂ صدارت میں انھوں نے ۱۹۳۰ میں اس طرف اشارا کیا تھا

کہ پنجاب سندھ بلوچستان اور سرحدی علاقے وغیرہ کا ایک مسلم بلاک آزاد ہندوستان میں اپنی شناخت اور پہچان کے ساتھ رہے۔ یہیں پر ان سے یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ یہ مسلم بلاک صرف شمال ہی میں کیوں؟ مشرق کا وہ حصہ جو آج بنگلا دیش ہے اور اگر سلہٹ اور آسام ایک مسلم اکثریتی حلقے بنگال سے ملا دئے جاتے تو مشرقی پاکستان جو بعد میں الگ ہوگیا ایک مضبوط صورت میں وجود میں آتا۔ یہاں یہ کہنے میں کوئی جھجھک محسوس نہیں ہوتی کہ اقبال کی نظر میں صرف پنجاب تھا۔ جیسا کہ ان کی نظم ''پنجابی مسلمان'' وغیرہ موجود ہیں۔ اور اگر ان کے کلام کا مطالعہ کیا جائے تو اس میں پنجاب کے مسلمان یا کسان مل جائیں گے لیکن انھیں یو۔ پی بہار بقیہ ہندوستان سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ وہ یہ تو کہتے ہیں ''سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا'' مگر ان کا یہ ہندوستان بس پنجاب ہی تک دکھائی دیتا ہے۔ وہ اپنی شخصیت کے اعتبار سے شام و مصر، روم و چین کا ذکر ضرور کرتے ہیں لیکن بقول جوشؔ ''آہ! تو ہندوستان کے نام سے واقف نہیں۔'' یہ ایک پہیلی ہے۔ انھوں نے صرف پنجاب کے مسلمانوں کو مسلمان سمجھا اور ہندوستان کے بقیہ حصوں کے مسلمان ان کی نظر میں کچھ نہ تھے۔ حالانکہ اس دور میں یو۔ پی میں بھی علی برادران کے علاوہ۔ نواب اسماعیل خاں اور چودھری خلیق الزماں جیسی شخصیتیں تھیں۔ بنگال میں ڈھاکہ کے نواب کو چھوڑ دیجئے اقبال کو نہ مولانا اکرم خاں دکھائی دیئے۔ نہ خان سہروردی (حسین شہید وردی کے رہنما اور رہبر تھے) دکھائی دیئے۔

حیرت ہوتی ہے جب یہ شاعر مشرق موپلا کسانوں کے تذکرہ سے بھی واقف نہیں دکھائی دیتا۔ غیر مسلموں میں ان کی کوئی نظم راج گرو، سکھ دیو، چندر شیکھر آزاد سردار بھگت سنگھ پر نہیں ہے۔ ان لوگوں کا کوئی ذکر ہی نہیں ہے۔ ان کی بلند نگاہی اپنی جگہ پر، ساری دنیا ان کی نظروں کے سامنے تھی اور ان کا موضوع بنی مگر چراغ تلے اندھیرا۔ انھوں نے کسی کو جو یو۔ پی کا تھا یا بہار کے صداقت آشرم کے مولانا مظہر الحق تھے وہ اقبال کو متاثر نہیں کر سکے۔ وہ شاعر مشرق اپنی جگہ مگر ان کا مشرق صرف پنجاب ہی تھا۔ وہ مسلمانوں کے نمائندہ بن کے گول میز کانفرنس میں شرکت کرنے گئے۔ میاں سر فضل حسین (پنجابی) کا انھوں نے ساتھ دیا۔ حیرت ہوتی ہے کہ جب کلیات کو پڑھتے ہوئے کسی غیر پنجابی کا نام تلاش کرتے ہیں

تو وہ نہ کے برابر ہے۔ اقبالؔ اپنے لباس معاشرت اور مزاج کے اعتبار سے بھی پنجابی تھے۔ عید کے دن سوئیوں کو دہی سے کھانے کا تصور ان کی ذہنی پسندی جو پنجاب کی دین تھی۔ اسی کا نتیجہ تھی۔

آخر کلام میں یہ لکھ کے بات ختم کرنی ہے کہ انھوں نے گاندھی جی کو چھوڑ کر غیر مسلم لیڈروں میں کسی کا ذکر نہیں کیا۔ یہ سچ ہے کہ وہ متعصب تو نہیں تھے مگر ان کی فکر پانچ دریاؤں کے کنارے گھومتی رہی۔ ایک جگہ ضرور انھوں نے آبروئے گنگا کو یاد کیا مگر ''کنارے راوی'' میں انھوں نے زبردست وابستگی کا ثبوت دیا۔ وہ یورپ گئے۔ دریائے نیکر کے کنارے انھوں نے بیٹھ کر یقیناً بڑی اچھی نظم بھی لکھی لیکن انھیں بیچاری ''جمنا'' یاد نہ آئی جس نے دنیا کو اپنا کنارا دے کر تاج محل سے روشناس کرایا۔

اقبال بہت بڑے فلسفی شاعر تھے۔ مفکر تھے۔ مدبر تھے۔ مفسر حیات تھے۔ یہ سارے پہلوان کی عظمت کی دلیل ہیں۔ عالمی شاعری میں کوئی شاعر ایسا نہیں ملے گا جس نے فلسفے کے خشک جبہ اور دستار کو شیخ سعدی کی گلستاں کی طرح اپنی سحر بیانی سے ابدیت عطا کی۔ انھوں نے اردو کو راستہ دکھایا۔ اور یہ سمجھایا کہ اصل چیز اسلوب نہیں ہے موضوع ہے اور انتہام انتخاب موضوع میں ہوتا ہے۔ چنانچہ اقبال کے یہاں جتنے موضوعات ہیں وہ کسی عالمی شاعر کے پاس نہیں ہے۔ ان کی شاعری میں بے شک ایک جوش وولولہ ہے مگر وقتی ابال نہیں ہے بلکہ ایک ٹھہراؤ ہے اور یہ صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ سیاسی سطح پر یہ سمجھتے تھے کہ انگریز سے لڑ کے کوئی چیز حاصل نہیں کی جاسکتی۔ وہ اس وقت کے نوجوان لیڈر نہرو کی حب الوطنی سے متاثر تھے۔ وہ محمد علی جناح کی سیاسی دور بینی کے قائل تھے۔ گاندھی جی کو تو انھوں نے ''رشی'' ہی بنایا ہے مگر حیرت ہے اور ایک طرح کا قلق بھی ہے کہ اقبال کی اردو شاعری میں اس جاہل طالبہ کو نہ حسرتؔ موہانی کا نام دکھائی دیا۔ نہ مولانا محمد علی۔ نہ شوکت علی۔ نہ مولانا مظہر الحق (بیہاری)۔ اب اس پر کیا تبصرہ کریں۔

اقبال پر سب سے زیادہ کتابیں لکھی گئیں۔ تحسینی تنقید کا حق ادا ہوا یہاں تک کہ کلیم الدین احمد کو بھی لکھنا پڑا کہ ''اقبال ایسے شاعر تھے جس کی اردو شاعری منتظر تھی'' یہاں پر وہ اپنی سوچ کو اجاگر نہ کر سکے۔ یہ سب درست مگر آج تک یہ طالبہ یہ فیصلہ نہ کر پائی کہ ''سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا'' لکھنے والا

ہندوستان کو کتنا بڑا سمجھتا تھا؟ جغرافیائی حدود اس کی نظر میں کیا تھے؟ کیا ہندوستان صرف پنجاب تھا؟ کیرلا نہیں تھا؟ اور خود تو کشمیری پنڈت تھے۔ شیخ عبداللہ اس زمانے میں ڈوگرا راجیہ کے خلاف جدو جہد میں مصروف تھے اقبال کو شیخ کی جدو جہد سمجھ میں نہیں آئی؟

اقبال تنقید کا راقمتہ الحروف کی نظر میں ایک کمزور پہلو یہی ہے کہ ان کی عظیم شخصیت کی طرف جب سر اٹھا کر لکھنے والا دیکھتا ہے تو اتنا مرعوب ہو جاتا ہے کہ اس کے ہاتھ سے قلم چھوٹ جاتا ہے لیکن نقاد کو ایمانداری سے اور بے باکی کے ساتھ سچ اور صرف سچ لکھنا چاہئے۔

اقبال تنقید کا ایک کمزور پہلو ہے کہ اقبال کو سب سے زیادہ نقصان ہی ان کے ناقدین نے پہنچایا ہے۔ کسی نے انھیں فلسفی کہا تو کسی نے سیاست داں، کسی نے مفکر کہا تو کسی نے حکیم ملت۔ غرض کہ اقبال کی شاعری سے زیادہ ان کے نظریات ناقدین کی دلچسپی کا موضوع بنے رہے۔ اس سلسلے میں شمس الرحمٰن فاروقی صاحب کی بات اہم معلوم پڑتی ہے جب وہ کہتے ہیں:

''اقبال کو غیر شاعر، یا اول و آخر فلسفی اور بیچ میں شاعر ماننا ہماری تنقید کا المیہ ہے۔''

فاروقی صاحب کی بات مجھے حق بہ جانب معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ اقبال کو اقبال ان کی شاعری نے ہی بنایا۔ اقبال چاہتے تو اپنے خیالات ونظریات کو پیش کرنے کے لئے کوئی دوسرا طریقۂ اظہار اختیار کر سکتے تھے۔ مگر انھوں نے بھی شاعری کی ہی ڈگر پر چلنا مناسب سمجھا کیونکہ وہ جانتے تھے کہ یہ راستہ ہر خاص و عام کے دل تک پہنچتا ہے۔ لہٰذا ناقدین کو بھی سب سے پہلے اقبال بحثیت شاعر گفتگو کرنی چاہئے اور پھر دوسری چیزوں کو اہمیت دینی چاہئے۔ مگر اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ اقبال کو کلیم الدین احمد کی نظر دیکھا جائے۔ کلیم الدین احمد اقبال کو بطور شاعر تو دیکھتے ہیں مگر ایک سخت اور غیر معتبر رویہ اپناتے ہیں۔ ان کے مطابق اقبال کی شاعری میں محض پیغمبری، خطابیت اور نثریت غالب ہے۔ وہ اقبال کی لطیف اور شعریت سے بھرپور شاعری کو ایک دم سے نظر انداز کر دیتے ہیں۔ وہ اقبال کو سب کچھ مانتے ہیں مگر ایک

شاعر ماننے پر انھیں اعتراض ہے۔

اقبال کو خالص ترقی پسند نظریہ سے دیکھنا بھی غلط ہے جیسا کہ اختر حسین رائے پوری نے اقبال کو ''فاسطیت کا ترجمان'' قرار دے دیا۔ یا پھر مجنوں گورکھپوری نے اقبال کی شاہینیت پر اعتراض کرتے ہوئے اسے عالم انسانیت کے لئے خطرناک بنا دیا۔ اقبال کے سلسلے میں اس طرح کے اعتراضات کی گنجائش ذرا کم ہے۔ ان کے جوابات بھی دئے گئے اور کافی بحث بھی ہوئی۔ جس کا تذکرہ مقالے میں تفصیل کے ساتھ موجود ہے۔

فہرست

بابِ اوّل

(الف) اقبال تنقید سے کیا مراد ہے؟

(ب) تنقید کیا ہے؟

(ج) اقبال تنقید کے سلسلے کے کچھ اہم نقاد

(د) اقبال تنقید میں تحسین کا پہلو

(ہ) اقبال تنقید میں تنقیص کا پہلو

(الف) اقبال تنقید سے کیا مراد ہے؟

اقبال عہد آفریں شاعر ہیں۔

ان کی شاعری اپنی جگہ ایک مکتبۂ فکر کی حیثیت رکھتی ہے۔ ان کا فلسفۂ حیات اپنی جگہ ایک دبستان ہے۔ صرف اردو ہی میں نہیں بلکہ عالمی ادبی میں کوئی شاعر ایسا فلسفی نہیں ہوا جس کی نظر مذہب، سماجیات، مادی جدلیات اور زمان و مکان کے مختلف مکاتب فکر کا احاطہ کئے ہوئے ہو۔ اس سب کے ساتھ ان کے یہاں الفاظ کی آرائش بھی ہے معنی کا شباب بھی ہے اور لفظی حسن فصاحت اور بلاغت کے ذریعے سے ظاہر ہوتا ہے۔ ان کے یہاں استعارے بھی ہیں علامتیں بھی ہیں۔ ان کی تشبیہات میں ندرت بھی ہے۔ انہیں پڑھتے ہوئے یہ احساس ہوتا ہے کہ گزرگاہِ خیال پر ایک مغنی آتش نفس نوا پیرا ہے۔ وہ اپنے ترنم سے کبوتر کے تن نازک میں شاہین کا جگر پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ وہ منفرد شاعر ہیں جس نے افسردگی کے شوپن ہاری فلسفے کے خلاف یہ اعلان کیا کہ بادسحر کو چمن کو افسردہ نہیں کرنا چاہئے بلکہ وہ بیداری کا پیغام لائے اور سوئے ہوؤں کو جگایا۔ وہ سلطانی جمہور کے قائل ہیں اور اسی لئے نقوش کہن کو مٹا کے نئے نقش بنانے کے قائل ہیں انھوں نے ہر طرح کے علم کو شعری پیکر میں ڈھالا اور اسی لئے ان کے یہاں فلک خیال کی آخری منزل نظر آتی ہے۔ ان کی علامتیں بھی منفرد ہیں انھوں نے ابلیس کو ایک طرف تو خواجہ اہل فراق کہا دوسری طرف یہ بھی بتایا کہ اس کائنات میں اثبات و نفی کی کشمکش ہمیشہ سے رہی ہے اور رہے گی۔ اگر منفی طاقتیں نہ ہوں تو مثبت طاقتیں اپنی نشو و نما، اپنی پائیداری کو ثابت نہ کر سکیں گی۔ اقبال نے اپنی شاعری سے انہیں دونوں گوشوں کو لفظ ''خودی'' سے واضح کیا ہے۔ ''خودی'' کو اقبال نے اپنے لفظوں میں ''اسرار خودی'' کے دیباچے میں کچھ اس طرح بیان کیا ہے:

''وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ روشن جس سے تمام انسانی تخلیات و جذبات وتمنیات مستنیر ہوتے ہیں یہ پراسرار شئے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے۔ یہ ''خودی'' یا ''انا'' یا ''میں'' جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے جو عام مشاہدات کی خلاق ہے مگر جس کی لطافت مشاہدے کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لاسکتی کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنی فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دروغ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے؟ اخلاقی اعتبار سے افراد اقوام کا طرز عمل اس نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے اور یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ ہوگی جس کے حکما و علما نے کسی نہ کسی صورت میں اس سوال کا جواب پیدا کرنے کے لئے دماغ سوزی نہ کی ہو۔ مگر اس سوال کا جواب افراد و اقوام کی دماغی قابلیت پر اس قدر انحصار نہیں رکھتا جس قدر کہ ان کی افتاد طبیعت پر۔''[1]

ڈاکٹر عابد حسین کے بقول خود اور غیر خود کا تصادم ارتقائے حیات میں مددگار ثابت ہوتا ہے اور اسی کو وہ اثبات و نفی کا تصادم قرار دیتے ہیں۔ نفیٔ خودی کی علامت ابلیس ہے جو اپنی وسعت ظرف کا اندازہ نہ کرسکا۔ اقبال جہاں اس کی اہمیت یہ کہہ کر ذہن نشین کراتے ہیں۔

ہے میری جرأت سے مشت خاک میں ذوق نمو

میرے فتنے جامۂ عقل و فرد کا تار و پو

---

[1] اسرار خودی (فراموش شدہ ایڈیشن)، شائستہ خان، ص ا، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ ۱۹۹۳ء

وہاں یہ بھی کہتے ہیں۔

آہ اے جبریل! تو واقف نہیں اس راز سے
کر گیا سر مست مجھ کو ٹوٹ کر میرا سبو

ڈاکٹر عابد حسین اپنے مضمون ''اقبال کا تصور خودی'' میں لکھتے ہیں:

''خودی یا انانیت کا لفظ اردو میں کبر وغرور کے معنوں میں آیا کرتا ہے مگر اقبالؔ نے اسے ایک فلسفیانہ اصطلاح کے طور پر اس احساس اور عقیدے کے لئے استعمال کیا ہے کہ فرد کا نفس یا انا، گو ایک مخلوق اور فانی ہستی ہے۔ لیکن یہ ہستی اپنا ایک علیحدہ وجود رکھتی ہے جو عمل سے پائیدار اور لازوال ہوجاتا ہے۔''[1]

اس طرح اقبالؔ اپنے فلسفیانہ افکار میں خود کو محور بناتے ہیں۔ ''خودی'' کے سلسلے میں پہلے پورے ماحول کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ زندہ قوم کے لئے جس زندگی کی ضرورت ہے اس کی کوشش نہیں کی گئی چاہے خطیب ہو یا صوفی سب بہک گئے۔ اقبالؔ ''ساقی نامہ'' میں کہتے ہیں۔

ذرا دیکھ اے ساقی لالہ فام
سناتی ہے یہ زندگی کا پیام
پلا دے مجھے وہ مئے پردہ سوز
کہ آتی نہیں فصل گل روز روز
وہ مے جس سے روشن ضمیر حیات
وہ مے جس سے ہے مستئ کائنات
وہ مے جس میں ہے سوز و ساز ازل
وہ لے جس سے کھلتا ہے راز ازل

[1] مضامین عابد، کتابی دنیا لمٹیڈ دہلی، ص ۹، ۱۹۴۷ء

اٹھا ساقیا پردہ اس راز سے
لڑا دے ممولے کو شہباز سے
زمانے کے انداز بدلے گئے
نیا راگ ہے ساز بدلے گئے
ہوا اس طرح فاش راز فرنگ
کہ حیرت میں ہے شیشہ باز فرنگ
پرانی سیاست گری خوار ہے
زمیں میرو سلطاں سے بیزار ہے
گیا دور سرمایہ داری گیا
تماشا دکھا کر مداری گیا
گراں خواب چینی سنبھلنے لگے
ہمالہ کے چشمے ابلنے لگے
دل طور سینا و فاراں دو نیم
تجلی کا پھر منتظر ہے کلیم
مسلماں ہے توحید میں گرم جوش
مگر دل ابھی تک ہے زنار پوش
تمدن تصوف شریعت کلام
بتانِ عجم کے پجاری تمام
حقیقت خرافات میں کھو گئی
یہ امت روایات میں کھو گئی

(ساقی نامہ)

اقبالؔ اسی طرح اپنی شعریات میں امت مسلمہ سے وابستہ رہتے ہیں ان کا دائرہ فکر محدود ہے۔ کہتے ضرور ہیں۔

تقسیم ملل حکمت افرنگ کا مقصود
اسلام کا مقصود فقط ملت آدم

لیکن وہ ملت آدم کی بات کم کرتے ہیں اور ملت اسلام کی بات زیادہ کرتے ہیں۔ چاہے وہ ''طلوع اسلام'' ہو۔ ''شکوہ'' یا ''جواب شکوہ'' ہو یا ''مومن'' کی سناخت اور پہچان میں کہے گئے اشعار ہوں۔ ان کی فکر بس اسی دائرے میں رقص کرتی ہے۔ کچھ الفاظ ہیں جن کے معنی متعین ہیں اور وہی الفاظ ان کی شعریات میں گھوم پھر کرآتے ہیں۔ ''مومن'' ''لا الہ اللہ'' ''مسلمان'' ''یقین'' ''جہاد'' ''اذان'' ''خودی'' وغیرہ۔

اقبالؔ کے پیش نظر مصر کے ساحل سے خاکِ کاشغر تک بڑا اچھا تصور وحدت اسلامی کا ہے مگر بقول فراق گورکھپوری۔

اچھا تو پھر اس وحدت اسلامی سے رگھو پتی سہائے کو کیا لینا دینا ہے۔ چلئے مان لیا کہ آپ کے سینے میں ملت اسلامیہ کا درد ہے۔ لیکن آپ اردو کے شاعر ہیں اور اردو صرف ملت اسلامیہ کی جا گیر نہیں۔

فراقؔ صاحب کی اس بات میں بہرحال وزن ہے۔ اقبالؔ کی شاعری کا تین چوتھائی حصہ بہرحال غیر مسلموں کے لئے کوئی دلکشی نہیں رکھتا۔ اقبالؔ کہیں کہیں یقیناً ایک وسیع افق دیتے ہیں۔ مثلاً ان کی شاعری کا ایک پہلو تو وہی ہے جہاں حب الوطنی ہے جو فضیل کشور ہندوستان کا راگ سناتی ہوئی سارے جہاں سے اچھا کا نغمہ گنگنا کر ''بابا نانک'' اور ''سوامی رام تیرتھ'' کے پیغام کو نشر کرتے ہوئے ہند کی تاریک فضا کو روشن کرنے کے لئے ایک ایسی کرن کو تلاش کرنا چاہتی ہے جس سے ہندوستان منور ہو جائے، روشن ہو جائے۔ وہ کبھی مایوسی سے کہتے ہیں۔

معلوم کسے ہند کی تقدیر کے اب تک
بے چارہ کسی تاج کا تابندہ نگیں ہے

دہقاں ہے کسی قبر کا اگلا ہوا مردہ
بوسیدہ کفن جس کا ابھی زیر زمیں ہے
یورپ کی غلامی پہ رضامند ہوا تو
مجھ کو تو گلا تجھ سے ہے یورپ سے نہیں ہے

لیکن اقبالؔ پر بہرحال یہ اعتراض اپنی جگہ پر رہ جاتا ہے کہ وہ ایک مخصوص مذہبی فکر کی نمائندگی کرتے ہیں۔ان پر پہلا اعتراض ہی یہ ہوتا ہے کہ ان کی دنیائے فکر محدود ہے۔

اقبالؔ اپنی علامتوں میں شاہین کا ذکر کرتے ہیں۔وہ خود کہتے ہیں ؎

جھپٹنا پلٹنا پلٹ کر جھپٹنا
لہو گرم رکھنے کا ہے ایک بہانہ

اب آپ خود سوچئے لہو گرم رکھنے کے لئے بقول مجنوں گورکھپوری کہ یہ شاہنیت کہاں تک جائز ہے؟ آپ کبوتر کو کمزور سمجھ کر دبوچ لیں گے تو کون سا نظام زندگی آپ مرتب کرنا چاہتے ہیں۔وہ نظام زندگی جہاں طاقتور لوگوں کو محکوم بنائے۔واضح طور پر ایک لکیر کھینچ گئی۔ایک طاقتور ہے جو حاکم ہے اور دوسرا کمزور ہے وہ محکوم ہے اور اگر یہ اصول مان لیا ہے تو یہ بیداریٔ جمہور کیا ہے؟ یہ کاخ امراء کے در و دیوار کیوں ہلانا چاہتے ہیں اور غلاموں کا لہو سوز یقین سے کیوں گرمانا چاہتے ہیں اور کنجشک۔فرد مایہ کو شاہین سے کیوں لڑوانا چاہتے ہیں اس اعتبار سے ان کے سوچنے کا انداز نطشے کی طرح سے غلط ہے۔ان کا مرد مومن بہت طاقتور ہے۔دنیا کی ساری خوبیوں کا پیکر ہے لیکن بڑے ادب سے عرض کرنا پڑے گا کہ یہ بندۂ مومن کہاں ہے۔دو چار رسول اللہؐ کے زمانے میں تھے اور پھر اہل بیت۔قصہ چودہ سو برس پہلے ہی ختم ہو گیا۔اقبالؔ کا یہ Ideal نطشے کے Superman یا عبدالکریم الجلی کی ایک پرچھائیں ہے۔اس طرح اقبالؔ کا یہ شعری فلسفہ بہت زوروں سے فضا میں اڑتا ہے اور اڑ کے غائب ہو جاتا ہے۔

تو اقبالؔ تنقید سے مراد یہ ہے کہ اقبال کی شعریات ان کا فلسفہ جس فکر کو پیش کرتا ہے وہ فاشزم کی

طرف لے جاتا ہے۔اس فلسفے میں کبوتروں کی گنجائش نہیں ہے بلکہ جھپٹنے والے شاہین کی گنجائش ہے جو کبوتر کا شکار نہیں کرتا بلکہ اپنا لہو گرم رکھتا ہے۔اخلاقیات کی رو سے یہ کوئی بہت صحت مند نظریہ نہیں ہے کہ آپ اپنی شخصیت کو اسی لئے مضبوط بنانا چاہتے ہیں کہ دوسروں کو اپنا محکوم بنا سکیں اور اگر یہ اصول مان لیا جائے کہ Might is right یعنی طاقت ور ہی درست ہے تو اس دنیا کا انجام کیا ہوگا؟ اور پھر علامہ کی وہ ساری فکر جو ایک صحت مند نظام کی تشکیل کرنا چاہتی ہے بجائے شاہین اور شہباز کے چیل اور کوا بن جائے گی۔ایک پہلو اور عرض کرنا ہے کہ اقبالؔ اسلامی فکر سے متاثر ہیں اور وہ اسلام کو اپنا دین کہتے ہیں اور مصطفوی ہونے کا نعرہ لگاتے ہیں مگر اسلام میں تو مساوات ہے اور خود اقبالؔ نے کہا ہے: ''اسلام کا مقصود فقط ملت آدم'' تو یہ ملت آدم کہاں سے ہوگی اگر ایک زورزبردستی سے دوسرے کو محکوم اور غلام بنالے گا۔ اب وہ اپنی شاعری میں جب یہ کہتے ہیں۔

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا
نوا پیرا ہوائے بلبل کہ ہو تیرے ترنم سے
کبوتر کے تن نازک میں شاہیں کا جگر پیدا
تیرے سینے میں ہے پوشیدہ راز زندگی کہہ دے
مسلماں سے حدیث سوز و ساز زندگی کہہ دے
خدا کے لم یزل کا دست قدرت تو زباں تو ہے
یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلوب گماں تو ہے
پرے ہے چرخ نیلی فام سے منزل مسلماں کی
ستارے جس کی گرد راہ ہوں وہ کارواں تو ہے
مکاں فانی مکیں آنی ازل تیرا ابد تیرا

خدا کا آخری پیغام ہے تو جاو داں تو ہے

حنا بند عروس لالہ ہے خون جگر تیرا

تری فطرت امیں ہے ممکنات زندگانی کی

جہاں کے جو ہر مضمر کا گویا امتحاں تو ہے

جہاں آب و گل سے عالم جاوید کی خاطر

نبوت ساتھ جس کو لے گئی وہ ارمغاں تو ہے

یہ نکتہ سرگزشت ملت بیضا سے ہے پیدا

کہ اقوام زمین ایشیا کا پاسباں تو ہے

سبق پھر پڑھ صداقت کا عدالت کا شجاعت کا

لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

(طلوع اسلام)

ان اشعار سے جو پیغام اقبالؔ نے دیا وہ ان کے فکری انتشار کی نفی تو کرتا ہے مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ وہ اس محدود دائرے سے باہر نہیں نکلتے۔ ان کی فکر کبھی شعریات کا دامن چھوڑ دیتی ہے اور وہ خطیب، ممبر کے مقرر اور ایک مصلح کی حیثیت سے ابھرتے ہیں بعض اشعار میں شعریت کی کارفرمائی ہے۔ لیکن بعض جگہ لگتا ہے جلسۂ عام ہو رہا ہے مسلمان بیٹھے ہوئے ہیں اور علامہ للکار رہے ہیں۔ دست بستہ یہ بھی عرض کرنے کو جی چاہتا ہے کہ اردو کا شاعر اگر صرف اپنے کو دائرہ اسلام تک محدود رکھتا ہے تو وہ حالیؔ کی طرح ''مسدس مدو جزر اسلام'' لکھنے والا شاعر بن کر رہ جاتا ہے۔ اردو کو مسلمان بنانا اور اردو شاعری کے سر پر سبز عمامہ باندھ کے عبا قبا پہنا دینا اردو کے ساتھ ظلم ہے۔ اردو مشترکہ تہذیب کی علامت ہے۔ اس میں مذہب نہیں ہے بلکہ عرب کا سوز دروں عجم کی نفاست اور ہند کی لطافت کی بھی جلوہ گری ہے۔

اقبالؔ کے یہاں ہندوستانیت ہے مگر وہ جب اسلام، ایمان، غازی، مومن، کشور کشائی اور اسپین کا ماتم، مسلمانوں کی عظمت رفتہ کی یاد وغیرہ کرنے لگتے ہیں تو پھر اقبالؔ جو شاعر اعظم ہے وہ کہیں گم ہو جاتا ہے اور اس کی جگہ ملت اسلامیہ کا ایک رہنما اور مسلم لیگ کا صدر سامنے آجاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ شاعری سیاست نہیں ہے نہ ہی پروپگنڈا ہے لیکن یہ سارے گوشے یہاں تک کہ شاعری کا معمولی سے معمولی عنصر شاعری کے دائرے میں آتا ہے۔ ڈاکٹر عبادت بریلوی شاعری کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں؛

''شاعری جذبات کی دل آویز موسیقی ہے۔ احساسات کی حسین مصوری ہے۔ تخیل کا ایک رقص دل فریب ہے۔ وہ جنت نگاہ بھی ہے اور فردوس گوش بھی۔ اس کا اثر دل و دماغ دونوں پر ہوتا ہے۔ وہ جو اس کے تاروں کو چھیڑتی ہے اور روح پر ہر خوشی بن کر چھا جاتا ہے۔ وہ جزب وشوق کی ایک لغزش مستانہ ہے۔ عقل وشعور کا ایک حسین ابعاش ہے حسن و جمال کی ایک دل موہ لینے والی اور لطیف تھرتھراہٹ ہے۔ ہمارے ایک شاعر نے اس کو عقل و جنون کی مشترک بزم جمال اور عشق وحکمت کا مقام اتصال کہا ہے۔ یہ محض شاعرانہ خیال نہیں ہے۔ ایک حقیقت ہے۔''[1]

یہی اعلیٰ شاعری اچھے بیش قیمت تجربوں کا حسین اور مکمل موضوع بیان ہے۔ اسی میں لحن ہوتا ہے آہنگ ہوتا ہے ایک سمت ہوتی ہے رہنمائی ہوتی ہے پیغام بھی ہوتا ہے لیکن یہ سب ہونے کے باوجود شاعری صرف یہی نہیں ہے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں۔

ساحل دریا پہ میں ایک رات تھا محو نظر
گوشۂ دل میں چھپائے اک جہان اضطراب

[1] شاعری اور شاعری کی تنقید، ڈاکٹر عبادت بریلوی، ص ۱۱، اردو دنیا آرام باغ روڈ کراچی۔ ۱۹۶۵ء

شب سکوت افزا، ہوا آسودہ دریا نرم سیر
تھی نظر حیراں کہ یہ دریا ہے یا تصویر آب
جیسے گہوارے میں سو جاتا ہے طفل شیر خوار
موج مضطر تھی کہیں گہرائیوں میں مست خواب
رات کے افسوں سے طائر آشیانوں میں اسیر
انجم کم ضو گرفتار طلسم ماہتاب
دیکھتا کیا ہوں کہ وہ پیک جہاں پیما خضر
جس کی پیری میں ہے مانند سحر رنگ شباب

(خضر راہ: ''شاعر'')

یہ اعلیٰ ترین شاعری کا نمونہ ہے۔ یہاں منظر کی متحرک تصویر ہے۔ اور اسی کے ساتھ صناعی صورت گری اور پیکر تراشی کا بہترین نمونہ بھی ہمیں نظر آتا ہے۔ لیکن اقبالؔ کا مقصد شاعری نہیں ہے وہ ایک ایسا دل رکھتے ہیں جو مومن و مسلم زیادہ ہے اور ترقی میں خلافت کی شکست اور ملت اسلامیہ کے زوال سے ان کے بیان موسم خزاں میں چمن کی افسردگی ہے اسی کے لئے وہ خضر کی زبان سے قوم کو کچھ پیغام دینا چاہتے ہیں۔ اقبالؔ چند سوال پیدا کرتے ہیں۔

زندگی کا راز کیا ہے؟ سلطنت کیا چیز ہے؟
اور یہ سرمایہ و محنت میں ہے کیسا خروش؟
ہورہا ہے ایشیا کا خرقۂ دیرینہ چاک
نوجواں اقوام نو دولت کی ہے پیرایہ پوش
گرچہ اسکندر رہا محروم آب زندگی
فطرت اسکندری اب تک ہے گرم ناؤ نوش

(خضر راہ: شاعر)

ان اشعار میں اس عہد کے مسلمان کی شکست خوردگی کا درد ہے۔ وہ ترکی خلافت کے زوال سے ملول ہیں اور عالمی سیاست کا تجزیہ کرتے ہیں۔ یہ سب بہت اعلیٰ اور قیمتی افکار و تخیلات ہیں مگر یہ شاعری نہیں بلکہ سیاسی پلیٹ فارم سے منظوم تقریر ہے جو ایک مخصوص عقیدہ رکھنے والوں کے جزبات کو ابھارنا چاہتی ہے۔

اس لئے جب اقبالؔ تنقید کی بات آتی ہے تو یہ دیکھنا پڑتا ہے۔

۱۔ کہاں انھوں نے شعری ڈگر سے پرہیز کیا ہے؟

۲۔ عالمی سیاست اور سماجیات کے بارے میں ان کے افکار و نظریات کس قدر حقیقی اور واقفیت پر مبنی ہیں؟

۳۔ ان کے خیالات کیا خود ان کے اپنے ہیں؟ یا بقول انا میری شیمل چٹا پٹی کا کام ہے یعنی مختلف خوبصورت کپڑوں کے ٹکڑے کاٹ کر چپکا کر ایک لباس تیار کر دیا گیا ہے۔

۴۔ جو کچھ خیالات ہیں ان کی قدر و قیمت کیا ہے؟ وہ کس حد تک زمانے کا ساتھ دے سکتے ہیں؟

اقبالؔ کے کلام میں ہر لفظ ماضی کی وراثت بھی رکھتا ہے حال کا تجزیہ بھی ہوتا ہے اور مستقبل کی جستجو بھی ہوتی ہے۔ یہ سب نہایت ہی اعلیٰ اور ارفع درجے کی باتیں ہیں مگر ان کی روشنی میں اقبالؔ افلاطون، ارسطو، کانٹ، شوپن ہار، ہیگل، برگساں اور نطشے وغیرہ کے ساتھ تو بیٹھ سکتے ہیں مگر انہیں حافظ، فردوسی، سعدی یا عرفی وغیرہ کے ساتھ بیٹھانا شاعری پر ظلم ہوگا۔ شاعری کی جو تعریف پچھلے صفحے میں کی گئی ہے اس کی روشنی میں یہ رائے دی جا رہی ہے۔ دراصل شاعر خود اپنی ایک دنیا تخلیق کرتا ہے اور اس تخلیق میں تلاش حسن کرتا ہے۔ اس تخلیق پر حسن حقیقی کی پرچھائیاں ہوتی ہیں۔ اور اس میں اس کا عکس ہوتا ہے۔ اقبالؔ کے ناقدین اسی پہلو کی طرف متوجہ کرتے ہیں کہ مبادیات فلسفہ تو اقبالؔ کے یہاں ہے لیکن یہ شاعری نہیں ہے اس سے جذبات و احساسات مرتعش نہیں ہوتے۔ اقبالؔ پر ان اعتراض کرنے والوں کا تفصیلی جائزہ آئندہ صفحات میں لیا جائے گا۔ یہاں صرف مجلّا یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ اقبالؔ نے

جو کچھ کہا ہے اس میں ان کا اسلوب اگر تنقید کے دائرے میں آ رہا ہے تو وہاں صرف توصیف و تعریف و تحسین کی ہی گنجائش ہے لیکن جہاں موضوع آ جاتا ہے اور ان موضوعات میں جب جب دنیا کے عام مسائل پر اظہار خیال کرتے ہیں تو پھر وہاں شعریت غائب ہو جاتی ہے۔

بے شک ''ساقی نامے'' میں خودی کا بیان پہلے بند میں اس حد تک بہت ہی شاعرانہ ہے جہاں تک وہ ممولے کو شہباز سے لڑا رہے ہیں مگر اس کے بعد وہ اس امت کے روایات میں کھو جانے کا ماتم کرتے ہیں۔خودی کی تعریف کہیں بڑے اچھے اور خوبصورت اشعار ملتے ہیں۔

گراں گرچہ ہے صحبت آب و گل
خوش آئی اسے محنت آب و گل
یہ ثابت بھی ہے اور سیار بھی
عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی
یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر
مگر ہر کہیں بے چگوں بے نظیر
یہ عالم یہ بت خانۂ شش جہات
اسی نے تراشا ہے یہ سومنات
پسند اس کو تکرار کی خو نہیں
کہ تو میں نہیں، اور میں تو نہیں
من و تو سے ہے انجمن آفریں
مگر عین محفل میں خلوت نشیں
چمک اس کی بجلی میں، تارو میں ہے
یہ چاندی میں سونے میں پارے میں ہے

اسی کے بیاباں اسی کے بتول
اسی کے ہیں کانٹے اسی کے ہیں پھول
کہیں اس کی طاقت ہے کہار چور
کہیں اس کے پھندے میں جبرئیل و حور
کہیں جرۂ شاہیں سیماب رنگ
لہو سے چکوروں کے آلودہ چنگ

(ساقی نامہ)

ان میں شعریت ہے احساس کی تڑپ ہے۔ ان میں مطالعۂ کائنات ہے مگر کچھ ہی دور چل کر یہ کیفیت ختم ہو جاتی ہے اقبالؔ پر اگر اعتراض ہے تو یہی ہے کہ شاعری کی لطافت ان کے عمیق خیالات کا بوجھ نہیں برداشت کر سکتی۔ کبھی کبھی تو ایسا لگتا ہے کہ جیسے کسی حسین اور نازک حسینہ کے سر پر لکڑی کا بوجھ لاد دیا گیا ہو۔

آئندہ صفحات میں یہی جائزہ لیا گیا ہے کہ موضوع پر جرح ہو سکتی ہیں کہ اسلوب ہی سب کچھ ہے۔ اقبالؔ کے یہاں کیا ان کے موضوعات دائرۂ تنقید میں آسکتے ہیں؟ کیا ان پر بحث کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ اقبالؔ تنقید میں ان تمام گوشوں کا جائزہ لیتے ہوئے موضوعات اور اسلوب سے بھی بحث کی گئی ہے۔

(ب) تنقید کیا ہے؟

اقبالؔ تنقید پر بحث کرنے سے قبل تنقید کیا ہے؟ اور ایک تجزیاتی مطالعہ میں کن کن پہلوؤں پر غور کرنا چاہئے۔ان باتوں کا علم ہونا ضروری ہے۔کسی فن پارے کو پڑھ کر سب سے پہلے ذہن میں اچھا یا برا خیال تو آتا ہے اور اکثر ان کا بیان کر دیا جاتا ہے مگر یہ تنقید کی شروعات ہو سکتی ہے۔خالص تنقید ہرگز نہیں ہوسکتی۔کیوں کہ تنقید ایک مشکل امر ہے۔جو فن کار اور فن پارے کو ایک مقام عطا کرتا ہے۔ایک نقاد کو ان تمام علوم سے واقف ہونا پڑتا ہے جن کا ذکر فن پارے میں موجود ہے۔اس طرح نقاد کا کام مشکل ہو جاتا ہے۔تنقید کے سلسلے میں کن اصول وضوابط پر بحث کرتی ہوتی ہے اس کا مختصراً ذکر کیا جارہا ہے۔

تنقید کا لفظ ''نقد'' سے بنا ہے جس کے معنی پرکھنے کے ہیں۔پرکھنے والا اپنی کسوٹی رکھتا ہے اور اسی پر کستا ہے۔اب اگر کسوٹی ہی میں خرابی ہو جائے تو صحیح اور سچی پرکھ ممکن نہیں ہے۔پہلی شرط یہ ہے کہ کسوٹی درست ہو۔کیوں کہ کسوٹی پر پرکھتے وقت اگر سنار نے پہلے سے یہ طے کر لیا ہے کہ اس کو ۱۰ قرات سونے کو ۲۲ قرات کا ثابت کرنا ہے تو ظاہر ہے کہ وہ اپنے محارت فن کی بنا پر یہ کر تو سکتا ہے مگر یہ دیانت اور صداقت کا خون ہوگا۔نقاد کے بغیر ادبی پرکھ ممکن نہیں ہے۔Mathew Arnold کا یہ کہنا ''ادب تنقید حیات ہے'' اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ تنقید کتنی اہمیت رکھتی ہے۔دراصل کسی ادب پارے کا مطالعہ یوں تو کئی بنیادوں پر ہوتا ہے لیکن عام طور سے مندرجہ ذیل بنادیں اہم ہیں۔

۱۔ تجزیاتی مطالعہ یعنی Analytical approach

۲۔ تاریخی مطالعہ۔Historical approach

۳۔ فنی مطالعہ۔Artistic approach

یہ تینوں بنیادیں اپنی شرائط رکھتی ہیں۔مثلاً جب کسی فن پارے کا تجزیہ کیا جائے گا تو یہ دیکھا

جائے گا کہ اس کا موضوع کیا ہے؟ وہ موضوع کس حد تک اہم ہے اور کتنا غیر اہم ہے۔ موضوع کا تعلق کسی علم سے ہے یا کسی فن سے ہے۔ جس علم سے تعلق ہے وہ علم کتنا اہم ہے؟ سائنسی ہے یا غیر سائنسی ہے۔ موضوع حالات حاضرہ سے متعلق ہے یا غیر متعلق ہے۔ موضوع مفید ہے یا اس کی افادیت بالکل حسن کارانہ ہے۔ یہ وہ سارے سوالات ہیں جو تجزیاتی مطالعہ میں صرف موضوع سے متعلق پیدا ہوتے ہیں۔ دوسرا رخ طریقۂ کار کا ہے۔ یعنی تجزیہ کرتے ہوئے کس پہلو اور کس رخ کو زیادہ اہم سمجھا جائے گا۔ I. A Richards عملی تنقید میں Stress یا سراحت پر زور دیتا ہے۔ اس نے اس سلسلے میں الفاظ اور معنی کے رشتوں کی طرف بھی متوجہ کیا ہے۔ Ludwig Wittgenstein نے تو یہ کہا ہے کہ لفظ کے معنی ہی نہیں ہوتے وہ سباق کلام کی مناسبت سے معنی دیتا ہے۔ Richards کا بھی یہی خیال ہے کہ صراحت کا مطلب یہ ہے کہ جس موضوع کو پیش کیا جا رہا ہے اس میں کون سا نکتہ اہمیت کا حامل ہے۔

''تنقید کیا ہے؟'' کے سلسلے میں ایک اہم بات آل احمد سرور صاحب کہتے ہیں:

> ''اردو تنقید میں سب سے بڑی ضرورت اس معروضیت یا Objectivity کی ہے۔ اور آج اس کی ضرورت اتنی ہے جتنی کبھی نہ تھی۔ جب تک کسی چیز کی روح تک نہ پہنچیں اس کے ساتھ انصاف نہیں کر سکتے۔ اس ہمدردی یا رفاقت کے بعد اس تجربے اور دوسرے بڑے تجربوں کو پرکھنے کا سوال آتا ہے۔ آخر میں قدریں بنانے اور نافذ کرنے کا۔''[1]

وزیر آغا تنقید کے سلسلے میں اسی Objectivtiy کو ایک نئے انداز سے سمجھاتے ہیں اور تنقید کی اہمیت کو واضح کرتے ہیں:

''رہا تنقید کا معاملہ تو اس کا کام ادب کی تقویم اور تشریح ہے۔ وہ نہ

---

[1] تنقید کیا ہے، آل احمد سرور، ص ۸، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، ۲۰۱۸ء

صرف ادبی تحریر کو غیر ادبی تحریر سے ممیّز کرنے پر قادر ہے بلکہ ادبی تحریر کے معیار ساخت اور مزاج کا تجزیہ بھی کرتی ہے۔ تاہم اس سلسلے میں تنقید کے دو رویوں کا اکثر ذکر ہوتا ہے۔ ایک وہ جو ادب کو معروضی نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے اور دوسرا جو موضوعی انداز نقد و نظر کو بروئے کار لاتا ہے۔ معروضی نقطۂ نظر ادب کو ایک ''کھڑکی'' کی حیثیت دیتا ہے جس میں سے ادیب کی شخصیت یا اس کے اردگرد کی پوری معاشرتی صورت حال کو دیکھا جا سکتا ہے چنانچہ معروضی تنقید علوم سے بھرپور فائدہ اٹھاتی ہے۔ دوسری طرف موضوعی تنقید جو داخلی رویے سے کام لے کر ادب پارے کو ذوق نظر کی میزان پر تولتی ہے۔ اصولی طور پر معروضی نقد و نظر کو داخلی رویے کی اساس پر استوار ہونا چاہئے کیوں کہ داخلی رویہ ادب پارے کے اصلی یا نقلی ہونے کے بارے میں فیصلہ دیتا ہے اور یہ فیصلہ وہی نوعیت کا ہوتا ہے۔''[1]

تجزیاتی مطالعہ میں یہ سارے گوشے طریقۂ کار کو متعین کریں گے۔ یہ سوال بھی آئے گا کہ لفظوں کے انتخاب میں کس حد تک احتیاط سے کام لیا گیا ہے۔ دوسرا رخ یہ بھی ہوگا کہ جو اصل لفظ معنویت کو نمایاں کرے گا وہ کتنا اپنے پڑوسی الفاظ سے مدد لے گا۔ الفاظ کے دروبست سے معنی آشکار ہوتے ہیں۔ اور یہ اندازہ ہوتا ہے کہ کس حد تک اصل مفہوم تک قاری کی رسائی ہو سکتی ہے۔

تجزیاتی مطالعہ میں یہیں سے قاری کا کردار بھی ابھرتا ہے۔ اور تخلیق کار اور قاری کے رشتے کی وضاحت بھی ضروری ہو جاتی ہے۔ مثلاً کیا تخلیق کار کے پیش نظر قارئین کی کوئی جماعت ہے؟ قارئین کی

[1] تنقید اور جدید اردو تنقید، وزیر آغا، ص ۱۴، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ ۲۰۱۱ء

جماعت یا گروہ اپنی ذہنی بساط کے اعتبار سے تخلیق کار سے کتنا قریب ہے؟ دونوں کے درمیان کتنی ہم آہنگی ہے؟ اور تخلیق کس حد تک قاری کے جزبات، تخیلات، آرزوؤں اور تمنا کی تسکین کا سامان فراہم کرتی ہے۔ قاری کے ذہنی مطالبات میں تخلیق سے اضافہ ہوتا ہے یا اسے تھوڑی سی کمی کا احساس رہ جاتا ہے۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ تخلیق قاری کے جزبات کو اتنا مشتعل کرتی ہے اور اس کے جزبات اس حد تک برانگیختہ ہو جاتے ہیں کہ تخلیق کار کو یہ سوچنا پڑتا ہے کہ یہ بہک سکتے ہیں یا جو کچھ وہ چاہتا ہے اس سے الگ ہٹ کر کچھ سوچنے لگتے ہیں۔ مثال کے طور پر اقبالؔ نے ''انجمن حمایت اسلام'' کے جلسے میں جب ''شکوہ'' پڑھا تو مسلمان اس حد تک تلملائے کہ اقبالؔ کو ''جواب شکوہ'' لکھنا پڑا۔ تجزیاتی مطالعہ میں تخلیق کار اور قاری کے رشتے کے ساتھ یہ پہلو بھی دیکھنا ہوگا کہ زمانی اعتبار سے جو تخلیق پیش کی گئی ہے اس کی سرحدیں کیا صرف ماضی تک محدود ہیں یا وہ صرف زمانۂ حال میں سمٹ کر رہ جاتی ہیں یا تخلیق کار کی نظر مستقبل کے اوپر بھی ہے اور جس طرح اقبالؔ ماضی کا سلسلہ مستقبل سے جوڑتے ہیں۔ (مسجد قرطبہ'' اس کی اچھی مثال ہے) تجزیاتی مطالعہ میں یہ پہلو بھی دیکھنا ہوگا۔

نقاد جب تجزیاتی مطالعہ کرتا ہے تو اسے تخلیق کار کے موضوع کے سلسلے میں بھی آگاہ ہونا چاہئے۔ میرؔ صاحب کے بظاہر بہت عام فہم سے اشعار جب تجزیاتی مطالعہ میں آتے ہیں تب ان کی گہرائی اور ظرف کا اندازہ ہوتا ہے۔ مثلاً میرؔ صاحب کہتے ہیں۔

ہے ماسوا کیا جو میرؔ کہئے
آگاہ اس سے سارے ہیں آگاہ
اول کہ آخر ظاہر کہ باطن
اللہ اللہ اللہ

کوئی لفظ مشکل نہیں ہے لیکن بظاہر یہ عام فہم شعر اپنے اندر اتنی تہہ داری رکھتا ہے کہ جتنا غور کرتے جایئے ایک جہان معنی آباد نظر آئے گا۔ اول و آخر یعنی ابتدا اور انتہا تصوف کی اصطلاحیں ہیں۔

یہی باطن وظاہر ہے۔لفظ ''آگاہ'' فلسفے کی دنیا میں لے جاتا ہے اور معنی کے ادراک کی طرف متوجہ کرتا ہے۔اورآخر میں جو''اللہ'' کی تکرار ہے وہ ایک طرف ادبی سناعی اور''صنعت تکریر''اور صراحت معنوی کی طرف متوجہ کرتا ہے۔

ادیب اور قاری کا رشتہ یا سامعین سے اس کی وابستگی بے حد اہم ہے۔حالانکہ ایک نظریہ یہ بھی ہے کہ میں صرف اپنے لئے لکھتا ہوں۔مگر یہ بات درست نہیں ہے اس لئے کہ لکھ کر فوری طور پر اس خواہش کا ابھرنا فطری ہے کہ جو کچھ کہا گیا ہے اس کی تحسین اور توصیف کی جائے یا اگر نکتہ چینی کی جائے تو پھر وہ ایسی ہو کہ جس کی بنیاد پر تخلیق کار اپنی اصلاح کر سکے۔کبھی کبھی نکتہ چینی برائے نکتہ چینی کی جاتی ہے۔اردو میں اس کی سب سے اچھی مثال غالبؔ پر یگانہ چنگیزی کے اعتراضات ہیں۔یا میر امن پر رجب علی بیگ سرور کا یہ فقرہ کہ''دلی کے روڑے ہیں کہ محاورے کے ہاتھ پاؤں توڑے ہیں''۔اس کی بڑی اچھی مثال ہے۔تجزیاتی مطالعہ میں نقاد کو اس کا بھی خیال رکھنا پڑے گا کہ وہ تجربہ کرتے وقت ماحول اور معاشرتی آداب کا خیال اور لحاظ رکھے۔وہ جس تخلیق کو دیکھ رہا ہے وہ کب کن حالات میں اور کس جگہ وجود میں آئی۔مثلاً اقبالؔ کی اکثر نظمیں''دریائے نیکر'' کے کنارے ہائیڈل برگ میں لکھی گئی۔''مسجد قرطبہ''اسپین میں لکھی گئی۔خود اقبالؔ فلسفے کے استاد بھی تھے اور فلسفیوں کے دوست بھی تھے اس لئے ان کے یہاں فلسفیانہ عناصر کی تلاش بھی ضروری ہو جاتی ہے۔اور ان عناصر کی نشاندہی زیادہ مشکل نہیں تشریح وتعبیر مشکل ہے۔اقبالؔ کی علمی سطح اتنی بلند تھی کہ وہ عالمی ادب میں امتیازی شان رکھتے تھے۔انھوں نے قدیم اور جدید فلسفے کا مطالعہ کیا ھا۔وہ ان رموز ونکات سے واقف و باخبر تھے جو فلسفیانہ نکات کی تفہیم کے لئے ضروری ہوتے ہیں۔وہ بیک وقت ابن سیناؔ اور فارابیؔ کے ساتھ کانٹ کے عقل خالص اور وجدان ابن عربی کے ایمان ثابت اور وحدت الوجود سے واقف و باخبر تھے اور نطشے، برگساں تو گویا ان کے فلسفیانہ سخن کے شجر سایہ دار تھے۔وہ بلاشبہ ان چند شخصیتوں میں سے ایک تھے جن پر ان کا ہی شعر صادق آتا ہے۔

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے

بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

اقبالؔ بلاشبہ اپنی فلسفیانہ فکر کا آغاز وانجام تھےاوران سےایک دورشروع ہوتا ہے جوانھیں پرختم ہوتا ہےاوراسی لئے انھیں عہد آفریں شاعر کہا جاتا ہے۔ یہ اقبالؔ کی عالمی شہرت کا ہی نتیجہ ہے جوان پر بہت کچھ لکھا گیااورلکھا جاتا رہے گا۔مگران بےشمارتنقیدی نظریات میں ناقدین نے اقبالؔ کوکس حدتک سمجھااورکن نظریات کی بناپرسمجھااس کا تجزیہ آنے والےصفحات میں کیا گیا ہے۔ناقدین بھی ایک خاص نظریہ کے حامی ہوتے ہیں اوران نظریات کےاصول وضوابط کی پابندی کرتے ہیں۔کوئی مذہبی نظریہ رکھتا ہےتو کوئی سماجی کوئی مارکسی نظریہ کاپابند ہےتو کوئی جدیداصولوں کی بناپراقبالؔ کو پرکھتا ہے۔میری یہ ایک ادنیٰ سی کوشش ہے کہ ان ناقدین نے اپنے اپنے نظریات کی بناپراقبالؔ کوکس طرح سمجھا اورکس خانے میں رکھااس کا تجزیہ کرسکوں۔

(ج) اقبال تنقید کے سلسلے کے کچھ اہم نقاد

اقبال ان چند اہم ادبی شخصیات میں سے ہیں جن کا اگر کسی سے موازنہ کیا جا سکتا ہے تو المانوی شاعر گوئٹے یا اطالیہ کا شاعر دانتے ہے ورنہ سچ یہ ہے کہ عالمی ادب میں اقبالؔ جتنا پڑھا لکھا عالم کوئی شاعر نہیں ہے۔علم اکتسابی ہوتا ہے شعر وہبی ہوتا ہے اس لئے تخلیق کار بہت کم مروجہ علم کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔اپنی دانست میں وہ خود تخلیق کرتا ہے لیکن کبھی کبھی ایسی شخصیات بھی وجود میں آتی ہیں جن کا ادب سے بڑا مضبوط رشتہ ہوتا ہے۔یعنی ان کے پاس جو ہر تخلیق بھی ہوتا ہے دوسری طرف ان کی عملی بصیرت انھیں عالمانہ شخصیت بنا دیتی ہے۔اگر ماضی میں ایسا شخص تلاش کیا جائے تو کسی حد تک افلاطون اپنی رنگین نثر کی وجہ سے علم اور تخلیق کو ساتھ ساتھ لے کر چلتا تھا یا پھر بیسویں صدی میں T.S. Eliot ان چند لوگوں میں سے تھے جو نقاد بھی تھے عالم بھی اور شاعر بھی تھے اقبالؔ بھی بیسویں صدی کے ایسے ہی شخص تھے اور راقمۃ الحروف کی نظر میں اقبالؔ سے بلند قامت شخصیت کوئی اور نظر نہیں آتی۔انھوں نے الہیات کی تشکیل جدید اور اقتصادیات پر گراں قدر مقالے لکھے وہیں انھوں نے شعری نزاکت کو فلسفے کی بھاری بھرکم قبا پہنا دی۔اقبالؔ نے پہلی بار شعریات کے ذرائع، سیاست، سماجیات اقتصادیات روزمرہ کے مسائل مجردات وغیرہ پر روشنی ڈالی۔مثلاً فلسفے کا ایک لفظ ہے ''شک کرو'' 'Descartes' ڈے کارٹے نے اپنے پورے فلسفے کی بنیاد شک پر رکھی ہے اور شک کے ذریعہ وہ عقل کی منزل پر پہنچا ہے۔اس نے کہا میں شک پر شک نہیں کر سکتا۔اقبالؔ نے ڈے کارٹے کے علی الرغم شک کے بجائے یقین سے اپنے فلسفے کا آغاز کیا۔ظاہر ہے جب یقین ہوگا تو تلاش و جستجو ہوگی جب تلاش و جستجو ہوگی تو کاروانِ وجود ٹھہرے گا نہیں اور جب سرگرم سفر رہے گا تو منزلیں اور مقامات آئیں گے۔اس صورت میں تغیر لازمی ہے۔اور جب تغیرات ہیں تو انقلاب ہے اور جب کشمکش انقلاب ہے تو پھر زماں و مکاں سے اس لئے

بے نیاز ہونا پڑے گا کہ سفر حیات تسلسل چاہتا ہے اور یہ تسلسل کاروانِ وجود کو کہیں ٹھہرنے نہیں دیتا۔ یہ آگے بڑھتے رہنا زندگی کی دلیل ہے۔ظاہر ہے آگے بڑھتے رہنے کے لئے احساس نفس اور یقین ذات ضروری ہے جس کے لئے اقبالؔ ایک اصطلاح ''خودی'' کی وضع کرتے ہیں۔ یہ ''خودی'' ان کے یہاں بنیادی لفظ ہے جس کے گرد ان کے دائرہ فکر میں ''فقر'' ہے۔ اطاعت ہے، ضبط ہے اور نیابت الٰہی کا منصب ہے۔ یہ منزلیں طے کرکے انسان میں قلندرانہ صفحات پیدا ہوتی ہے۔قلندر وہ ہوتا ہے جو ہر شئے سے بے نیاز ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ اپنے وجود سے بھی بس اس کے پیش نظر اس کا نصب العین یعنی ذات الٰہی کا تقرب ہوتا ہے۔

یہ بہت سرسری سا اقبالؔ کی فکر اور ان کے فن کا اجمالی تعارف ہے۔ان کے یہاں بہت سارے کلیدی لفظ ہیں جن کے مفاہیم کے بغیر اقبالؔ کی فکر تک رسائی ممکن نہیں ہے مثلاً وہ اپنی بات کی وضاحت کے لئے اسلامی تاریخ سے افراد کو منتخب کرتے ہیں یہ وہ افراد ہیں جو مثبت اقدار کے حامل ہیں۔ یہ سب ذات محمدؐ کے گرد طواف کرتے ہیں اور ذات محمدؐ مرکز عشق ہے۔ وہ اثبات خودی کے لئے عشق کا وسیلہ تلاش کرتے ہیں اور عاشق کو بندۂ مومن کہتے ہیں اور نفی خودی ابلیس تک لے جاتے ہیں۔

یہ سارے گوشے تشریح طلب ہیں تفصیل چاہتے ہیں اور اسی لئے اقبالؔ پر سب سے زیادہ کتابیں لکھی گئی ہیں۔ان میں تنقیدی شعور ہے۔تنقید توصیف نہیں ہے لیکن تنقید تنقیص بھی نہیں ہے بلکہ تنقید یعنی پرکھ ہے۔مختلف علماءادب نے اقبالؔ کو اپنے اپنے انداز سے پرکھنے کی کوشش کی ہے۔ راقمۃ الحروف نے بھی اس کی کوشش کی ہے کہ ان تمام تنقید نگاروں نے اقبالؔ کے کلام کا جس طرح سے تجزیہ کیا ہے اس میں تنقیدی صداقت کس قدر ہے توصیفی پہلو کتنا ہے اور کس حد تک اقبالؔ کے کلام میں تسامحات کی نشاندہی کی گئی ہے۔اسی لئے اپنے دائرۂ کار کو محدود رکھتے ہوئے صرف ہندوستان کے اہم ناقدین کے افکار کا تجزیہ کیا جانا ہے۔ظاہر ہے یہ نقاد سو یا اس سے کچھ کم برس کے عرصے کے ہیں اس لئے ان میں زمرہ بندی کی گئی ہے۔اس زمرہ بندی میں ایسے افراد شامل ہیں جنہوں نے اقبالؔ کا مطالعہ واقعی کیا ہے۔اس لئے کہ

اقبال کو سمجھنا تو بڑی بات ہے صرف پڑھنا ہی ایک کارنامہ ہے۔ جس کے کلام میں شوپن ہار، نطشے، بائرن، ہیگل، گوئٹے، برگساں، لینن، کانٹ، رومی اپنی جگہ پر ہیں اسی کے ساتھ ساتھ ان کا کلام قرآن کریم کے ارشادات کی تعبیرات پیش کرتا ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ جو بیک وقت صوفیا کے مسلک وحدت الوجود اور وحدت الشہود کا مخالف ہے اور مفسر بھی ہے جس میں خبر، نظر، مقام جیسے الفاظ کے ذریعے سے صوفیا کے جذبہ سلوک کی طرف متوجہ کیا گیا ہے۔ اور اسی کے ساتھ ساتھ حافظ کے تصورات کی مخالفت بھی کی ہے جس میں وہ زبردست فطری قوت ہے وہ نطشے کے لئے کہتا ہے۔

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقام کبریا کیا ہے

ظاہر ہے نطشے ایک ایسا مفکر اعظم تھا جس نے فلسفے کی مجہولیت کو قوت وحیات کے تند و تیز رو دھارے سے ہمکنار کر دیا۔ اقبالؔ قوت کے پرستار ضرور ہیں لیکن اگر یہ قوت مرد مومن کی شکل میں ہے تو پھر اس کا فلسفۂ تسخیر کائنات قابل تقلید ہے لیکن اگر اس کے یہاں اطاعت الٰہی نہیں۔ ضبط نفس نہیں ہے تو پھر وہ نیابت الٰہی کے منصب پر فائز نہیں ہوگا۔

اقبالؔ کے یہاں اس لئے بیشتر نقادوں کو فکری تضاد نظر آتا ہے۔ اقبالؔ اس بات سے آگاہ ہیں کہ معرکۂ خیر و شر یا حق و باطل کی آویزش یا جبرئیل اور ابلیس کی علامت یہ امر طے شدہ ہے۔ جب تک بدصورتی نہیں ہوگی حسن کی شناخت ممکن نہیں اور باطل کی آویزش یا جبرئیل اور ابلیس کی علامت یہ امر طے شدہ ہیں۔ باطل کا وجود بھی اسی لئے ہے کہ حق کو پہچانا جا سکے۔ وہ واضح الفاظ میں بتاتے ہیں۔

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغ مصطفوی سے شرار بو لہبی

اقبالؔ کی تفہیم کے لئے اصطلاحات اقبالؔ کو سمجھنا ضروری ہے۔ ان کے یہاں ایک ایک لفظ معنی کا ایک دفتر رکھتا ہے مثلاً خودی، قلندر، فقر، زور حیدری، عشق، حسن، اثبات و نفی، خود اور غیر خود آگہی، آہِ

سحر گاہی، نالۂ یتیم، بارگاہ، درگاہ، ذات وصفات۔ اس طرح سے بے شمار اصطلاحیں ہیں جن پر ن۔م۔ راشد نے یہ اعتراض کیا کہ اقبالؔ کے یہاں ہے ہی کیا۔ تہہ داری بالکل نہیں ہے کچھ کلیدی الفاظ ہیں جن کے مفہوم طے کر لیجئے پوری شاعری کا مطلب سمجھ میں آجائے گا لیکن اس کا جواب یہی دیا گیا تھا کہ اس خوش نوا فقیر کی کوئی اصطلاح ایسی نہیں ہے کہ جس میں معنی کی دنیائیں آباد نہ ہوں۔ صرف ایک مصرع لے لیجئے۔ ''ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں۔'' کتنی تحقیق کے بعد آج دنیا یہاں تک پہنچی ہے کہ جہاں اور بھی ہیں۔ اقبالؔ کو دیکھئے کہ وہ ایک ستارے کی بات نہیں کہتے ہیں وہ ستاروں کی بات کرتے ہیں اور پھر یہاں پر ٹھہرتے بھی نہیں ان کے خیالات میں تخلیق کا عمل ہر لمحہ جاری ہے۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

اور اقبالؔ کی شاعری انھیں کے تصور عشق کی طرح سے ایک ایسا بحر ہے جس کا کوئی کنارا نہیں ہے۔ زمانہ جتنا آگے بڑھتا جائے گا اتنی ہی کلام اقبالؔ کی تفسیر وتشریح وتعبیر ہوتی جائے گی۔ اکثر نقاد نے ان پر اعتراضات کئے ہیں ان کی شاہنیت، ان کے فاشزم، ان کے فلسفۂ قوت، جمہوری نظام پر۔ ان کے اعتراضات کی تردید کی گئی ہے لیکن صرف ایک جملے میں بات تمام کی جاتی ہے کہ جتنی کوئی شے اہم ہوگی اتنی ہی شدت سے مخالفت کا علم ہرایا جائے گا۔

اقبالؔ پر اب تک لاتعداد کتابیں لکھی جا چکی ہیں۔ ظاہر ہے جب کوئی نئی نئی شے لوگوں کے سامنے آتی ہے تو باعث توجہ ہوتی ہے کچھ اس کا مثبت پہلو تلاش کرتے ہیں تو کچھ منفی۔ یہ مرحلہ زندگی کی روزمرہ سے لے کر ادب تک موجود ہے۔ تنقید زندگی کا اہم جزو ہے تو کلام اقبالؔ بھی اس کی نظر سے کیسے بچ سکتا تھا مگر کلام اقبالؔ پر قلم اٹھانا کوئی معمولی کام نہیں ہے کیوں کہ اقبالؔ کے یہاں صرف شاعری نہیں ہے بلکہ فکر کا ایک دفتر ہے۔ ایک پیغمبری ہے ایک فلسفہ ہے۔ اقبالؔ کو سمجھنے کے لئے دائرۂ فکر کا وسیع ہونا اور مطالعہ کا وقیع ہونا بے حد ضروری ہے۔ اقبالؔ نے اپنی فکر کو شعر کا جامہ پہنایا جب کہ وہ خود اس بات کا

اعتراف کرتے ہیں کہ انھوں نے بحیثیت فن شاعری کی طرف توجہ نہیں کی۔ اقبالؔ کے اس اعتراف کے باوجود خلیفہ عبدالکریم اپنی کتاب میں لکھتے ہیں:

''اقبال کے متعلق اتنی بات دعوے سے کہہ سکتے ہیں کہ فن کی طرف سے بے نیاز ہونے کے باوجود اس کے کلام میں قابل قبول اعتراض کی گنجائش کہیں شاذ و نادر ہی ملے گی۔ علامہ اقبال کے احتجاج کے باوجود یہ ناممکن ہے کہ بحیثیت شاعران پر نظر نہ ڈالی جائے۔ لیکن شعر اقبال بحیثیت فن اقبال کے فلسفۂ حیات سے الگ اور مستقل موضوع ہے۔''[1]

اب اقبال تنقید کے سلسلے کے اہم نقادوں کا سرسری جائزہ جس سے ہمیں اندازہ ہوتا ہے کہ ان ناقدین نے اقبالؔ پر کیا لکھا اور ان کی تنقیدی آرا کیا ہے۔ اس سلسلے میں سب سے پہلا نام یوسف حسین خاں کا آتا ہے۔

یوسف حسین خاں کا تعلق یو۔پی کے ضلع فرخ آباد سے ہے۔ جولائی ۱۹۲۱ میں انھوں نے جامعہ ملیہ میں داخلہ لیا۔ ۱۹۲۳ سے جامعہ کا رسالہ نکلنا شروع ہوا جس سے ان کی مضمون نگاری کا آغاز ہوا۔ ۱۹۲۴ میں کشمیر جاتے وقت لاہور میں علامہ اقبال سے ملاقات بھی ہوئی۔ یوسف حسین خاں کی فکر جس زمانے میں تقویت پا رہی تھی وہ دور 'عہد اقبالؔ' کا تھا چاروں طرف اقبالؔ کی شاعری اور ان کے فکر و فلسفے کا ڈنکا بجا تھا۔ یوسف حسین خاں بھی اقبالؔ کے شیدائی تھے۔ اقبال اور غالب سے انھیں دلی رغبت تھی۔ اقبال کے سلسلے میں یوسف حسین خاں کی کتاب ''روح اقبال'' اور ''حافظ اور اقبال'' اہمیت رکھتی ہے۔ اس میں ''روح اقبال'' کی اہمیت اس لئے زیادہ ہوگئی کہ یہ علامہ کی وفات کے فوراً بعد ۱۹۴۲ میں شائع ہوئی۔ ''روح اقبال'' سے پہلے علامہ اقبال پر سب سے پہلا مضمون شیخ عبدالقادر نے ۱۹۰۲ میں لکھا گیا۔ اور

---

[1] فکر اقبال، خلیفہ عبدالحکیم، ص ۱۱، ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ، ۲۰۱۴ء

دوسرا اہم مضمون عبدالرحمٰن بجنوری نے ۱۹۱۸ء میں لکھا۔ علامہ پر سب سے پہلی کتاب ۱۹۲۳ء میں مولوی احمد دین کی ''اقبال'' تھی مگر اس کی حیثیت محض تاریخی تھی۔ ''روح اقبال'' وہ پہلی کتاب ثابت ہوئی جسے اقبال تنقید کی کڑی میں جوڑا جا سکتا ہے۔

''روح اقبال'' پہلی بار حیدر آباد سے ۱۹۴۲ میں شائع ہوئی۔ ہندوستان اور پاکستان میں یکے بعد چھ ایڈیشن شائع ہوئے اور ساتواں ایڈیشن اقبالؔ صدی کے طور پر ۱۹۷۶ میں غالب اکیڈمی نے دلی سے شائع کیا۔ ''روح اقبال'' کو یوسف حسین خاں نے تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ ''فن''، ''تمدن''، اور ''مذہب'' ان تینوں حصوں میں علامہ کی پوری زندگی کو سمیٹنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یوسف حسین خاں لکھتے ہیں:

> ''اقبال کے تصورات کو اگر چہ ایک نظام فکر کے تحت ہم مرتب کر سکتے ہیں لیکن وہ حقیقت میں شاعر ہے اور ہر مفکر کی طرح منطق کی پابندیوں کو قبول نہیں کرتا۔ اس کی فکر نے منطق کے بجائے شعر کی زبان اختیار کی۔''[۱]

''روح اقبال'' کے بعد یوسف حسین خاں کی اقبالؔ کے سلسلے کی دوسری اہم کتاب ''حافظ اور اقبال'' ہے۔ ۱۹۷۶ میں یوسف حسین خاں نے ''حافظ اور اقبال'' کا تقابلی مطالعہ کیا اور یہ کتاب لکھی۔ اس اہم اور گراں قدر تصنیف پر انھیں ۱۹۷۹ میں ساہتیہ اکاڈمی ایوارڈ ملا۔ اس کتاب کی وجہ تصنیف اور غالبؔ و اقبالؔ سے اپنی محبت کا اعتراف وہ کچھ یوں کرتے ہیں:

> ''طالب علمی کے زمانے ہی سے غالبؔ حافظؔ اور اقبالؔ میرے چہیتے شاعر رہے ہیں۔ غالبؔ اور اقبالؔ کو میں نے جس انداز سے سمجھا اس کا اظہار ''غالب اور آہنگ غالب'' اور ''روح اقبال'' میں

۱؎ روح اقبال، یوسف حسین خان، ص ۷، غالب اکیڈمی، نئی دہلی، ۱۹۷۶ء

کر چکا ہوں۔عرصے سے خیال تھا کہ حافظ پر بھی کچھ لکھوں گزشتہ
چند برسوں میں جب ذرا فرصت ملی تو میں نے پھر سے حافظ کا
مطالعہ شروع کیا میں نے محسوس کیا کہ بہت سے امور ہیں حافظ اور
اقبال میں مماثل ہے۔''[1]

حافظ کے بارے میں اردو ادب میں اتنی گہری باتیں کسی نے نہ کی تھیں۔یوسف حسین خاں نے اپنی تنقیدی رائے ہمارے سامنے رکھی ہے۔یہ دونوں کتابیں اقبالؔ کے سلسلے کی اہم کتابیں ہیں۔اسی کے ساتھ یوسف حسین خان کا مضمون ''اقبال اور آرٹ'' ۱۹۳۸ میں رسالہ ''اردو'' دہلی سے شائع ہوا۔اقبالؔ کے سلسلے میں یہ اہم اور طویل مضمون ہے۔اس مضمون میں اقبال اور ان کے فن پر ناقدانہ نگاہ ڈالی گئی ہے۔

خلیفہ عبدالحکیم اقبالیات کے سلسلے کے سب سے اہم نقاد ہیں۔انھوں نے اقبالؔ کی زندگی کو اپنی زندگی میں رچا بسا لیا تھا۔اور علامہ کی حیات کو اپنے لئے مشعل راہ بنایا۔اقبالؔ کے نظریات سے اثر لیا اور قبول کیا۔ ۱۹۱۹ میں خلیفہ عبدالحکیم کو عثمانیہ یونیورسٹی میں اسسٹینٹ پروفیسر کا عہدہ پیش کیا گیا جس کی سفارش علامہ اقبالؔ نے خود کی تھی۔ممتاز اختر نے خلیفہ عبدالغنی صاحب کا جملہ اس سلسلے میں نقل کیا ہے:

''علامہ اقبال نے خلیفہ عبدالحکیم سے فرمایا کہ چیف منسٹر سر اکبر
حیدری کا خط آیا ہے کہ عثمانیہ یونیورسٹی کھل رہی ہے اور انھیں فلسفے
کے لئے پروفیسر کی ضرورت ہے اس کا جواب میں سر اکبر حیدری کو
میں نے لکھ دیا ہے کہ میں ایسا آدمی بھیجنا چاہتا ہوں جس کی بابت
آپ محسوس کریں گے کہ وہ بھی اقبال ہے۔''[2]

علامہ اقبالؔ کے اس قول سے خلیفہ عبدالحکیم کی علمی لیاقت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔''فکر اقبال''

[1] حافظ اور اقبال، یوسف حسین خان، ص ۷، غالب اکیڈمی، نئی دہلی، ۱۹۷۶ء

[2] ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم سوانح اور ادبی خدمات، ممتاز اختر مرزا، ص ۱۵، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور ۱۹۷۱ء

خلیفہ کی اقبالیات کے سلسلے کی اہم کتاب ہے حالانکہ تنقید کی راہ میں خلیفہ صاحب اتنا کامیاب نظر نہیں آتے جتنا کہ وہ فلسفے میں ہیں مگر ''فکر اقبال'' میں انھوں نے اقبالؔ کی فکر کی تشریح بہت موثر انداز میں کی ہے۔ ''فکر اقبالؔ'' پہلی بار ۱۹۵۷ میں لاہور سے شائع ہوئی تھی۔ ۷۶۸ صفحات پر مشتمل یہ کتاب ۲۰ ابواب میں منقسم ہے۔ پہلے باب میں اقبالؔ کی شاعری کے ارتقائی منازل پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ دوسرا تیسرا اور چوتھا باب اقبالؔ کی شاعری کی پہلی منزل یعنی ۱۹۰۵ سے ۱۹۰۸ تک کے حالات کا تبصرہ ہے۔ پانچویں باب میں اقبالؔ کی اسلامی فکر پر بحث ملتی ہے۔ اسی طرح کتاب میں اقبالؔ کے شاعر انقلاب ہونے کا ان کا فلسفہ مغربی تہذیب اور تمدن پر تنقید، اشتراکیت اور مارکس کے نظریات، جمہوریت، عقل، عشق، تصوف وغیرہ کو مختلف ابواب میں پیش کیا گیا ہے۔ اس کتاب کے سلسلے میں عابد علی عابد لکھتے ہیں:

> ''کتاب کے سرسری مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ خلیفہ صاحب نے بڑی کاوش، محنت اور صبر سے کام لے کر اقبال کے مطالب اور معنی کا تجزیہ کیا ہے۔ فکر اقبال کی اہمیت کا اندازہ اس سے بھی ہوتا ہے کہ اس میں اقبال کی شعری تخلیقات سے لے کر علامہ اقبال کے سات انگریزی خطبات کا خلاصہ بھی آ گیا ہے۔''[1]

اس کے علاوہ اقبال کے سلسلے میں خلیفہ صاحب خطبات اور مضامین کی فہرست بھی طویل ہے۔

۱۔ ''اقبال عاشقی کا گنہگار نہ تھا۔'' (۱۹۵۰ میں سنٹ ہال لاہور میں یوم اقبال کے موقع پر خطاب)

۲۔ ''اقبال'' (۲۱ اپریل ۱۹۵۲ سفارش خانہ ایران میں یوم اقبال پر)

۳۔ ''علامہ اقبال سے میری ملاقات'' ریڈیو پاکستان ۱۹۶۸ کے بعد

۴۔ ''اقبال اور فلسفہ خیر و شر''۔ بحوالہ اقبال جنوری ۱۹۶۶

---

[1] تبصرہ، عابد علی عابد، ص ۲۵۷، ۱۹۵۷ء، بحوالہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، سوانح اور ادبی خدمات، ممتاز اختر مرزا، ص ۱۰۴

۵۔ ''اقبال اور تصوف''

۶۔ ''اقبال کے یہاں تقدیر کا تصور''

خلیفہ کے مقالات کی فہرست بھی طویل ہے۔

۱۔ اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم۔: اکتوبر ۱۹۵۲

۲۔ اقبال اور ملا۔ اکتوبر ۱۹۵۳

۳۔ اقبال اور تصوف۔ اپریل ۱۹۵۱

۴۔ مولانا روم اور اقبال۔ اپریل ۱۹۵۲

۵۔ اقبال کا تصور اللہ۔ اپریل ۱۹۵۳

۶۔ اقبال اور افلاطونی فلسفہ۔ اپریل ۱۹۵۲

۷۔ اقبال۔ اپریل ۱۹۵۵

کلیم الدین احمد کا نام اردو تنقید میں بحیثیت منفی نقاد ابھرتا ہے۔ ان کو مشرق کی چیز نامکمل اور کمتر درجے کی معلومم پڑتی ہے۔ ان کی تنقیدی آرا سے اردو ادب کی شاید ہی کوئی ایسی بڑی شخصیت ہو جو بے عیب نظر آتی ہو۔ خواہ وہ میرؔ ہوں، حالیؔ ہوں یا اقبالؔ حالانکہ کلیم الدین احمد نے جو بھی باتیں کہیں ان میں تھوڑی تو صداقت نظر آتی ہے مگر ان کا معیار نقد مغربی ہے جو مشرق پر منطبق کرنا نامناسب ہے۔ کلیم الدین احمد نے اقبالؔ کے سلسلے میں بھی اپنی تنقیدی رائے ہمارے سامنے پیش کی۔ اقبالؔ کے بارے میں ''اردو شاعری پر ایک نظر'' حصہ دوم میں ایک مضمون ہے جو کافی موثر ہے۔ یہ کتاب ۱۱۲ ابواب پر مشتمل ہے اس میں آزاد سے لے کر فراقؔ تک کا ذکر موجود ہے۔ اس کے بعد ان کی کتاب ''سخن ہائے گفتنی'' منظر عام پر آئی۔ ۳۷۶ صفحات پر مشتمل یہ کتاب ۱۹۵۵ میں شائع ہوئی۔ اس کتاب میں کلیم الدین کے ۱۹۴۴ تک کے مضامین اور تبصرہ شامل ہیں جو ''معاصر'' میں شائع ہوتے تھے۔ اقبالؔ کے سلسلے میں اس کتاب میں ایک مضمون بعنوان ''اقبال کا نظریۂ فن'' شامل ہے۔ اس مضمون کے تحت کلیم الدین نے اقبالؔ کے فن

اور فکر پر بحث کی ہے۔

اقبال کے سلسلے میں کلیم الدین احمد کی باقاعدہ ایک مفصل کتاب ''اقبال۔ایک مطالعہ'' شائع ہوئی۔۲۱۵صفحات پر مشتمل اس کتاب میں کلیم الدین احمد نے ان تمام گوشوں پر تفصیل سے گفتگو کی ہے جن کو وہ دوسری تصانیف میں اور مضامین میں مختصراً بیان کیا کرتے تھے۔اقبالؔ کے سلسلے میں کلیم الدین نے اپنی تنقیدی آرا کو دلائل کے ساتھ پیش کیا ہے۔

آل احمد سرور بلند پایہ ادیب ہونے کے ساتھ ساتھ ناقد اور شاعر بھی ہیں۔ان کا مغربی ادب کا مطالعہ کافی گہرا ہے۔سرور صاحب کو اردو ادب کے دو شاعروں سے بڑی گہری عقیدت اور محبت ہے اور وہ ہیں غالبؔ اور اقبالؔ۔غالبؔ پر ان کے کئی مضامین ہیں جو کافی عمدہ ہیں مگر اس سے زیادہ انھوں نے اقبالؔ پر لکھا۔سرور صاحب کا پہلا مضامین کا مجموعہ ۱۹۴۲ میں شائع ہوا جس میں اقبالؔ پر ان کا پہلا مضمون ''اقبالؔ اور ان کا فلسفہ'' شائع ہوا۔دوسرا مجموعہ ''نئے اور پرانے چراغ'' ۱۹۴۶ میں آیا جس میں اقبالؔ پر تین مضامین موجود ہیں۔ پہلا ''اقبالؔ اور اس کے نکتہ چیں'' دوسرا ''روح اقبال'' اور تیسرا ''اقبال اور ابلیس''، تیسرا مجموعہ ''تنقید کیا ہے؟'' کے نام سے شائع ہوا۔اس میں اقبالؔ پر ایک مضمون بنام ''اقبالؔ کے خطوط'' شائع ہوا۔ چوتھا مجموعہ ''ادب اور نظریہ'' اس میں ''اقبالؔ کی عظمت'' کے نام سے مضمون چھپا۔ ''مسرت سے بصریت تک'' ۱۹۷۴ میں منظر عام پر آیا جس میں اقبالؔ کے حوالے سے ایک مضمون ''اقبالؔ اور مغرب'' لکھا۔علی گڑھ سے سبک دوش ہونے کے بعد اقبالؔ انسٹیٹیوٹ شری نگر کے ڈائریکٹر ہو گئے۔انھوں نے اقبالؔ کا مطالعہ خوب کیا۔ یہاں انھوں نے دو سیمنار کروائے بعنوان ''اقبالؔ اور تصوف'' اور ''اقبالؔ اور مغرب''۔ان دونوں سیمنار میں پڑھے گئے مقالوں کو سرور صاحب نے خود مرتب کیا۔۱۹۸۳ میں انسٹیٹیوٹ کی جانب سے شائع بھی کیا۔اقبالؔ کی محبت اور وسیع مطالعہ کی بنا پر سرور صاحب کے تین خطبے جو انھوں نے اقبالؔ کے سلسلے میں دئے بہت متاثر کن ہیں۔ پہلا ''اقبالؔ کے مطالعہ کے تناظرات'' ۱۹۷۱ میں اقبالؔ انسٹیٹیوٹ سری نگر میں دیا۔دوسرا خطبہ ''اقبالؔ اور جدید کاری''

۱۹۷۷ میں بین الاقوامی کانگریس لاہور میں دیا اور تیسرا خطبہ ''اقبالؔ نظریہ اور شاعری'' شعبۂ اردو دلی یونیورسٹی میں ۱۹۷۹ میں دیا گیا۔ اسی کے ساتھ ساتھ اقبالؔ کے متعلق رسالہ 'ہماری زبان' اور اردو ادب میں بہت لکھتے رہے۔

ماہرِ اقبالیات کا ذکر آتے ہی جگن ناتھ آزاد کا نام ذہن میں آتا ہے۔ ۱۹۳۶ سے جگن ناتھ آزاد نے اقبالؔ پر لکھنا شروع کیا اور آخری وقت تک یہ سلسلہ رواں رہا۔ ان کا پہلا مضمون ''اقبال کی نثر نگاری'' ''ہمایوں'' میں مئی ۱۹۳۶ میں چھپا۔ آزاد کے ابتدائی مقالوں میں ''شعر اقبال کا ہندوستانی پس منظر'' ''اقبال کے کلام کا صوفیانہ لب ولہجہ''۔ ''اقبال اور اس کا عہد'' شمار کئے جاتے ہیں۔ ''اقبال اور اس کا عہد'' آزاد کی اہم کتاب ہے۔ یہ آزاد کے ان تین لکچروں کا مجموعہ ہے جو یہ کشمیر میں دیتے مگر اجازت نہ ملی۔ اور بعد میں یہ کتابی شکل میں ''اقبال اور اس کا عہد'' کے نام سے ادارۂ انیس اردو الہ آباد سے شائع ہوئی۔ ''ہندوستان میں اقبالیات، آزادی کے بعد'' اسی کے بعد شائع ہوئی۔ آزاد نے ''اقبال اور اس کا عہد'' میں اقبال پر لگائے گئے الزامات کا جواب دیا۔ حرف اول میں لکھتے ہیں:

> ''اسلام کی محبت اقبالؔ کے رگ و ریشہ میں رچی ہوئی تھی یہ کیفیت اقبالؔ کے کلام میں اول سے آخر تک نمایاں ہے لیکن یہ اقبالؔ اور کلام اقبالؔ سے بے اعتنائی برتنے کی کوئی وجہ نہیں ہے نہ ہی اس بنا پر ہم اقبالؔ سے بے اعتنائی برتنے کا حکم صادر کر سکتے ہیں۔''[۱]

آزاد کی دوسری کتاب ''ہندوستان میں اقبالیات، آزادی کے بعد'' بھی اہم ہے۔ ہندوستان میں اقبالؔ کو ان کی مقام دلانے میں آزاد نے کڑی محنت کی ہے۔ جن حالات میں اقبالؔ کا نام لینا بھی مشکل ہوا کرتا تھا اس وقت آزاد نے اقبال کے حق میں لب کشائی کی۔ اس کتاب میں چار مقالے موجود ہیں۔

۱؎ اقبال اور اس کا عہد، جگن ناتھ آزاد، ص ۱۵، الادب لاہور، ۱۹۸۹ء

۱۔ ہندوستان میں اقبالیات آزادی کے بعد۔

۲۔ اقبال مغربی مفکرین کی نظر میں۔

۳۔ انسان، اقبال کی نظر میں۔

۴۔ اقبال اور جوش۔

۱۹۴۷ کے بعد کی تمام شائع شدہ کتابوں کا ذکر اس میں موجود ہے۔ جو اس زمانے میں شائع ہوئیں۔ ۱۹۴۷ سے ۱۹۷۷ تک کی اقبالیات کو سمیٹنے کی کوشش کی گئی ہے۔

''اقبال اور مغربی مفکرین جگن ناتھ آزاد کے مقالات کا مجموعہ ہے جو مختلف اوقات میں لکھے گئے۔

''اقبال اور کشمیر'' بھی اقبالیات کے سلسلے کی اہم کتاب ہے اس میں ایسی شخصیتوں کو متعارف کرایا گیا جو اقبالؔ کے اولین جواہر شناس تھے۔ جگن ناتھ آزاد نے انگریزی میں بھی اقبال پر لکھا جن کے مجموعے سے Iqbal: His poetry and philosophy اور Iqbal mind or Art کے نام سے شائع ہوئے۔ ڈاکٹر محمد معروف نے اسے مرتب کیا۔ اور دوسری کتاب میسور یونیورسٹی سے شائع ہوئی۔

اقبال نمائش:۔ ۱۲۷ اکتوبر ۱۹۷۳ کو یہ نمائش آزاد کی نگرانی میں منعقد ہوئی۔ اس کی تمام تر ذمہ داری آزاد کی ہی تھی۔ ۱۲۷ اکتوبر سے ۳ نومبر تک جاری رہی اس نمائش میں ایک ہزار لوگ روز آیا کرتے تھے۔ ''فکر اقبال کے بعض اہم پہلو'' جگن ناتھ آزاد نے مرتب کیا ۱۹۸۲ میں شری نگر کشمیر سے یہ کتاب پہلی بار شائع ہوئی۔ اس میں کل ۲۴ مقالے ہیں جو ۴۱۲ صفحات پر مشتمل ہیں۔

آزادؔ نے اقبال کی سوانح سے متعلق کئی کتابیں لکھی ہیں۔

۱۔ اقبالؔ کی کہانی۔

۲۔ اقبالؔ زندگی، شخصیت اور فن۔

۳۔ اقبالؔ ایک ادبی سوانح حیات۔

۴۔ رودادِ اقبالؔ

آزادؔ کی کتاب ''نشانِ منزل'' میں اقبالیات کے سلسلے کے دو مقالے موجود ہیں۔ ''حسرت موہانی اور اقبالؔ'' دوسرا ''اقبالؔ صرف مسلمانوں کے شاعر''۔ ''رودادِ اقبال'' بھی اقبالیات کی اہم کتاب ہے۔ آزاد کا عشقِ اقبالؔ سے اتنا گہرا تھا کہ اقبالؔ ان کی زندگی میں رچ بس گئے تھے۔ وہ کہیں بھی اقبال کا ذکر کر جاتے ہیں۔ ان کے بے شمار مقالات اور مضامین اقبالؔ کے لئے مل جائیں گے۔ جو اردو اور انگریزی میں شائع ہوتے رہے "Iqbal and the truth" ''اقبال کا فلسفہ اور شاعری'' ''اقبال اور اردو زبان'' ''عالمی ادب اور اقبال'' ''اقبال کے نظام میں'' ''اقبال کے محاسن'' ترمیمات اقبال'' اقبال فکر و فن'' اہم مضامین ہیں۔

اقبال تنقید کے سلسلے میں بات کرتے ہوئے ہم عصر ناقدین کا ذکر کیا جائے تو پروفیسر عبدالحق کا نام اہم ہے۔ موجودہ دور میں اقبالیات کے سلسلے کی اہم کڑی ہیں۔ عبدالحق اقبال سے بہت متاثر ہوئے اور ان کی دلچسپی ہمیشہ سے ہی اقبال سے رہی۔ ان کے پی۔ ایچ۔ ڈی کے مقالے کا موضوع بھی ''اقبالیات کا تنقیدی جائزہ'' تھا جو انھوں نے پروفیسر محمود الٰہی کی نگرانی میں مکمل کیا۔ اقبال پر انھوں نے بہت کچھ لکھا۔ جن میں ''اقبال کے ابتدائی افکار (۱۹۶۹)، تنقید اقبال اور دوسرے مضامین (۱۹۷۶)، بکھرے خیالات (اقبال کی ڈائری کا ترجمہ) (۱۹۸۸)، اقبال کی فکری سرگزشت (۱۹۸۹ء)، اقبال شاعر رنگین نوا (۲۰۱۰)، اقبال اور اقبالیات (دوسرا ایڈیشن) (۲۰۰۹)، اقبال کا حرف شیریں (۲۰۱۴)، محمد اقبال (مونوگراف) (۲۰۱۵)، ان کتابوں کے علاوہ انھوں نے اقبال کے شعری اسالیب (۱۹۸۹) اور اقبال کی شعری اور فکری جہات (۱۹۹۸) کی ترتیب دیا۔

اقبال سے اپنی دلچسپی کو عبدالحق اقبال کے ابتدائی افکار میں کچھ یوں بیان کرتے ہیں:

> ''مجھے معلوم نہیں اقبال سے میری دلچسپی کب سے شروع ہوئی۔
> لیکن اتنا خیال ضرور ہے کہ ہائی اسکول تک پہنچتے پہنچتے اقبال کے

کافی اشعار وردِ زبان تھے۔ بی۔ اے۔ تک اسی دلچسپی میں برابر
اضافہ ہوتا رہا۔ ایم۔ اے۔ میں ایک خصوصی پرچہ داخل نصاب تھا۔
حسن اتفاق سے استاذی ڈاکٹر محمود الٰہی صاحب صدر شعبہ اردو
گورکھپور یونیورسٹی، گورکھپور کی نگرانی میں اس پرچے کا میں تنہا
طالب علم تھا۔ انھوں نے کچھ ایسا شوق دلایا کہ اقبالیات کی بیشتر
کتابیں پڑھنے کا موقع ملا۔[1]

اس اقتباس سے عبدالحق کی دلچسپی اقبال کے لئے صاف ظاہر ہوتی ہے۔ ''اقبال کے ابتدائی افکار'' ان کی پی۔ ایچ۔ ڈی۔ کے مقالے کا ایک حصہ ہے جس میں اقبال کے ۱۹۰۵ء تک کے کلام پر تبصرہ ہے۔ اور اقبال کے ناقدین پر بھی گفتگو ملتی ہے۔ ''تنقید اقبال اور دوسرے مضامین'' میں عبدالحق کے مختلف مضمون ہیں جو کافی مؤثر انداز کے ہیں اور اقبال کی تفہیم میں مددگار ہیں جن کی فہرست کچھ اس طرح ہے۔ مطالعۂ اقبال کے چند اساسی پہلو، اقبال کی فکر سرگزشت کا دوسرا دور، خطوط اقبال، اقبال اپنے معاصرین کی نگاہ میں، انسان۔ فکر اقبال کے آئینہ میں، اردو خط کا تاریخی وتہذیبی پس منظر، مذہبی تصانیف کے اردو تراجم، اقبالیات عبدالحق نے اقبالیات کے ہر گوشے پر لکھنے کی کوشش کی اور کامیاب بھی رہے۔ وہ بات کو گھما پھرا کر نہیں کرتے بلکہ دوٹوک انداز میں جواب دیتے ہیں۔ عبدالحق نے اقبال پر بے جا تنقید یا تنصیص کرنے والوں کو بخوبی جواب بھی دیا۔ چاہے وہ مجنوں گورکھپوری ہوں یا پھر علی سردار جعفری۔

عبدالحق نے اقبالیات کے سلسلے میں اہم کام کیے۔ اور اقبالیات کو ایک جہت عطا کی۔ انھوں نے اقبالیات کے ماضی کو بھی پرکھا اور مستقبل کو بھی راہ ہموار کی۔ آپ کا ایک مضمون جو اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر سے شائع ہونے والی کتاب ''اقبالیات کے دس سال'' میں شامل ہے میں وہ اقبال تنقید کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

---

[1] اقبال کے ابتدائی افکار، عبدالحق، ص ۷، شعبۂ اردو دہلی یونیورسٹی، دہلی، ۱۹۶۹ء

''میری نظر میں مطالعہ یا جائزے کے کئی ضمنی عنوانات ہو سکتے
ہیں۔ پہلی صف میں اقبال پر مستقل تصانیف کو لے سکتے ہیں۔
تیسری طرف خصوصی شمارے ہیں یعنی رسائل کے اقبال نمبر ہیں
چوتھے ان جرائد و رسائل میں چھپے اقبال پر متفرق مضامین ہیں
پانچویں مختلف عنوانات پر مشتمل مضامین کے مجموعے ہیں جن میں
اقبال پر بھی دو ایک مضامین ہیں۔ چھٹے دانش گاہوں کے تحقیقی
مقالات ہیں جو مطبوعہ اور غیر مطبوعہ صورتوں میں جگہ جگہ محفوظ
ہیں۔ ساتویں حیثیت ان کتابوں کی ہے جو قومی و بین الاقوامی
مذاکروں کی دین ہیں۔ آٹھویں صف میں اشاعت ثانی کے نتائج
ہیں جو اس دہائی میں دوبارہ طبع ہوئیں۔ نویں فہرست میں شرح و
تراجم کو شمار کر سکتے ہیں۔ دہائی کے دسویں دستیابی میں وہ کاوشیں
شامل ہیں جو دوسری زبانوں میں لکھی گئیں۔ یہ بھی اقبالیات کا
عجوبہ ہے کہ تنقیدی کتابوں کے تراجم بھی ہماری رسائی میں ہیں۔
جیسے روائع اقبال یا اقبال شاعر اور سیاست داں وغیرہ۔ اس حنا
بندی میں گیارہویں نمبر پر خود علامہ کی تخلیق و تحریر کی نئی دریافتوں
اور تدوین کو شامل کر سکتے ہیں۔''[1]

اس طویل اقتباس میں عبدالحق نے اقبال تنقید کے تمام گوشوں کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔ اس طرح اقبال تنقید میں عبدالحق ایک اہم ناقد کی طرح ابھرتے ہیں۔ اور ہم عصر ناقدین میں سب سے اہم نام ہیں۔

---

[1] عبدالحق، مشمولہ اقبالات، گذشتہ دس سال، تحقیقی و تنقیدی مطالعہ، بشیر احمد نحوی، ص ۲-۳

اقبال تنقید کے سلسلے میں اگلا نام دور جدید کا سب سے اہم اور معتبر نام شمس الرحمٰن فاروقی کا آتا ہے کہ جن کے بغیر اردو تنقید کی تاریخ نامکمل سی ہی رہے گی۔تنقید میں فاروقی صاحب ایک نئی اور الگ راہ نکالی۔وہ جدیدیت کے امام ضرور ہیں مگر کلاسکی ادب پر ان کے جیسی گرفت شاذو نادر ہی ملے گی۔میؔر اور غالبؔ کی مانند اقبال کی شاعری بھی انھیں اپنی طرف متوجہ کرتی رہی اور انھوں نے اقبال پر بہت کچھ لکھا مگر ایک نئے انداز سے۔وہ اقبال کو بحیثیت شاعر ہی تسلیم کرتے ہیں۔اب تک اقبال بحیثیت فلسفی، شاعر مشرق، پیغمبری وغیرہ کے لیے مشہور رہے مگر فاروقی صاحب نے انھیں فقط ایک شاعر کی طرح پرکھا۔ اور سمجھایا کہ اقبال سب کچھ ہیں مگر ایک شاعر سب سے پہلے ہیں۔اور اسی نقطۂ نظر کے مطابق انھوں نے اقبال کو پرکھا۔کہیں پر تعریف کی تو کہیں پر تلخ حقیقت کو بھی پیش کیا۔

''خورشید کا سامان سفر'' فاروقی صاحب کی اقبال تنقید کے سلسلے کی اہم کتاب ہے۔جس میں کل سات مضمون ہیں۔پہلا یے ٹس، اقبال اور الیٹ، دوسرا آسمان کے بدلتے ہوئے رنگ غالب اور اقبال، تیسرا اقبال کا لفظیاتی نظام۔چوتھا اقبال کا عروضی نظام، پانچواں تفہیم اقبال، چھٹواں اقبال کے حق میں رد عمل اور ساتواں اردو غزل کی روایت اور اقبال۔ان تمام عناوین سے معلوم پڑتا ہے کہ فاروقی صاحب نے تقریباً تمام موضوعات پر قلم اٹھایا ہے اور یہ موضوعات بالکل نئے اور اچھوتے ہیں۔جو اقبال تنقید کو ایک نئی راہ ہموار کرتے ہیں۔اقبال سے اپنی عقیدت اور محبت کا اعتراف کرتے ہوئے فاروقی صاحب لکھتے ہیں:

> ''میرے والد مرحوم کی توجہ اور کوشش کی بدولت مجھے بچپن ہی میں اقبال کے کلام اور پیغام دونوں سے کچھ آشنائی ہوئی تھی۔اقبال کو پوری طرح سمجھنے کا دعویٰ تو میں شاید اب بھی نہیں کرسکتا لیکن اقبال سے پوری پوری محبت رکھنے کا دعویٰ میں البتہ کرسکتا ہوں............
> اقبال سے میری محبت عمر کے ساتھ ساتھ بڑھتی گئی۔اور اگر چہ میں

نے ان پر اتنا لکھا نہیں جتنا کہ چاہتا تھا۔اس وقت میری جھولی میں
''اقبالیات'' کے نام سے یہی آٹھ اردو مضامین اور اتنے ہی
انگریزی مضامین ہیں۔لیکن میری زندگی کا بڑا حصہ اس طرح کی
ادبی فضا تیار کرنے میں صرف ہوا جس میں اقبال سے محبت کرنے
کے لیے مسلمان، یا فلسفی، یا سیاسی کارکن ہونا ضروری نہ ہو لیکن
ادب شناس اور ادب دوست ہونا، بالخصوص اردو فارسی ادب کا
مزاج داں اور مزاج شناس ہونا ضروری ہو۔''[1]

اس طرح فاروقی صاحب نے چند مضامین کے ذریعہ اقبال تنقید میں اہم کام انجام دیا۔فاروقی صاحب کی تنقیدی فکر آئندہ صفحات میں پیش کی جائے گی۔

اقبالؔ تنقید کے سلسلے میں ان چند اہم شخصیات کا ذکر کیا گیا۔جو نہایت مختصر ہیں۔اقبالؔ کے ناقدین کا ذکر کیا جائے تو فہرست کافی طویل ہو جائے گی۔مگر اقبالؔ کی تنقید میں چند ہی ایسے نام ہیں جو اپنی مضبوط رائے کے ساتھ ابھرتے ہیں۔کچھ تو ان کی قد آور شخصیت کے تلے دب سے جاتے ہیں اور کچھ خواہ مخواہ کے نکتہ چین بن جاتے ہیں۔دور اقبالؔ سے لے کر آج تک اقبالؔ پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے مگر ان میں کم ہی لوگ ہیں جنھوں نے اقبال کو سمجھا پرکھا اور پھر کوئی رائے قائم کی۔اسی لئے جب اقبالؔ تنقید کی بات نکلتی ہے تو چند کتابیں ہی ادبی حیثیت حاصل کر پاتی ہیں ورنہ کچھ صرف معلوماتی قسم کی ہیں تو کچھ تاریخی۔اقبالؔ کو ادبی نقطۂ نظر سے پیش کرنے والے چند ہی ناقد ہیں جن کا ذکر کیا جا رہا ہے۔اور آئندہ صفحات میں بھی انھیں ناقدین کی تنقیدی رائے پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

☆☆☆

---

[1] خورشید کا سامان سفر، شمس الرحمٰن فاروقی، ص ۷، ایم۔آر۔پبلی کیشنز، نئی دہلی، ۲۰۱۲ء

(د) اقبالؔ تنقید میں تحسین کا پہلو

افلاطون نے اپنی ''جمہوریہ'' سے شاعروں کو نکال دیا تھا۔لیکن ظاہر ہے کہ وہ خود فلسفی تھا اور اس کے یہاں ''کریسطو'' اور ''ارسطو'' جیسے زبردست فلسفی موجود تھے۔فلسفی مطالعۂ کائنات کے بعد اپنے مشاہدات کو ترتیب دے کر کلیہ بناتا ہے۔اور پھر اسی کلئے سے استخراج نتائج کرتا ہے۔لیکن افلاطون کے زبردست منطقی شاگرد ارسطو نے منطق کا نیا تصور ایجاد کیا یعنی استقرائی عمل بہت سارے واقعات کی ترتیب سے کسی نتیجے تک پہنچنا۔ظاہر ہے کہ یہ خشک مباحث شعریات سے میل نہیں کھاتے تھے۔مگر ارسطو اپنی ''بوطیقا'' میں شعر کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے شاعری اور فلسفے کو ایک سطح پر لا کر کھڑا کر دیا۔

اقبالؔ عالمی ادب کی وہ واحد شخصیت ہیں جنھوں نے ارسطو کے اس نظریہ کو عملی شکل دی اور فلسفہ و شعر کو حرف تمنا بنا کر اس طرح صورت گری کی کہ ان کے اشعار پڑھئے تو بھرپور شعریت کے ساتھ فلسفیانہ افکار بھی موجیں مارتے نظر آتے ہیں۔اس سلسلے میں انھوں نے اصطلاحات وضع کیں جیسے ''مردمومن''، ''قلندر''، ''عشق''، وغیرہ۔اسی کے ساتھ وہ عالمی ادب کے واحد شاعر ہیں جنھوں نے صفات کو ذات میں دیکھا اور عشق کا تعین کرنے کے لئے لوگوں کو یہ سمجھایا کہ ''صدق خلیل'' اور ''صبر حسین'' بھی عشق کی کفیت ہے۔اور عشق مجہولیت نہیں ہے بلکہ فعالیت ہے۔عشق میں ''مشکل کشا کی خیر شکنی'' بھی شامل ہے اور ''بدر و حسنین'' کی جلتی ہوئی تلواریں بھی۔

اقبالؔ کے یہ تمام گوشے ان کے ناقدین کے لئے بہت اہم ہیں اور اقبالؔ کے چند ناقدین نے انھیں بخوبی بیان کر کے سمجھایا ہے۔مگر زیادہ تر نقاد ان کے کلام اور فلسفے اور فکر میں کھو جاتے ہیں۔کچھ نے اقبالؔ کے اشعار کا تجزیہ کیا ہے تو کچھ نے خالص تشریح۔کسی کسی نے تو صرف تنقیص ہی لکھی ہے مگر ایسے نقاد بہت کم ہیں جنھوں نے اقبالؔ کو سمجھا ہو اور خالص تنقید سے ان کا صحیح معیار بتایا ہو۔

اقبالؔ تحسین کے سلسلے میں سب سے پہلا نام یوسف حسین خاں کا آتا ہے۔انھوں نے اپنی کتاب ''روح اقبال'' میں اقبالؔ کی تشریح اور متنی تنقید کی ہے۔اس کتاب کو انھوں نے تین زمروں میں تقسیم کیا ہے جس کے مختلف عنوانات ہیں جیسے فن، تمدن اور مذہب، اس کتاب کا تمدن والا حصہ کافی موثر ہے۔اقبالؔ اور ان کی پوری فکر کو سمجھنے میں یہ کتاب کافی حد تک معاون ثابت ہوتی ہے۔کتاب کی شروعات میں ہی اقبالؔ کا تعارف کچھ اس طرح کا ملتا ہے:

''اقبال شاعر بھی تھا اور حکیم نکتہ داں بھی۔اس کے یہاں درد وسوز بھی ہے اور رندی سر مستی بھی نصیحتیں بھی ہیں اور دین اور تمدن کی تعلیم بھی۔عقل وعشق کی ابدی کش مکش کا بیان بھی ہے دور حسن کی کرشمہ سازیوں کی نقاشی بھی ہے۔ ہر حالت میں اس کا تخلیقی تخیل فکر کا ہم نشیں رہتا ہے۔اقبالؔ کی نظر حقیقت اور مجاز دونوں کو بے نقاب کرتی ہے۔کبھی وہ والہانہ انداز میں انسانی جزبات کی ترجمانی کرتا اور کبھی اپنے افکار عالیہ سے تقریر کے سربستہ رازوں کا انکشاف کرتا ہے۔ وہ کبھی زندگی کے قافلے کو طوفان و ہیجان کی منزل کی طرف بڑھائے لئے جاتا ہے اور کبھی اپنے علم پرور اور حکیمانا مشوروں سے ضبط ونظم کی تعلیم دیتا ہے۔غرضیکہ زندگی کی ہنگامہ آرائیوں کے کوئی اسرار اس کی بصیرت سے پوشیدہ نہیں ہے۔''[1]

یوسف صاحب ان جملوں سے اقبالؔ کے لئے ان کی عقیدت اور محبت صاف ظاہر ہوتی ہے۔ دنیا کی وہ تمام خوبیاں جو ایک شاعر میں موجود ہونی چاہئے وہ اقبالؔ میں موجود ہیں۔یوسف صاحب کی

[1] روح اقبال، یوسف حسین خاں، ص ۹۔۱۰، غالب اکیڈمی، نئی دہلی، ۱۹۷۶ء

تحریر میں انشاپردازی کے اچھے نمونے مل جاتے ہیں۔ وہ یہ کمال علامہ کا توصیفی پہلو بیان کرنے میں خوب استعمال کرتے ہیں۔ اقبال کے یہاں عقل اور عشق کی اصطلاحیں بہت استعمال ہوئی ہیں روح اقبال میں اس کی تشریح بخوبی کی ہے جس سے عام قاری آسانی سے سمجھ سکتا ہے۔ یوسف حسین لکھتے ہیں:

''اقبال عشق کو عقل کے مقابلے فضیلت دیتا ہے اس واسطے کے اس سے حقائق اشیا کا مکمل علم اور بصیرت حاصل ہوتی ہے پھر یہ کہ انسانی زندگی میں جتنا اس کا اثر ہے عقل کا اثر اس کا عشر عشیر بھی نہیں۔ زندگی کا ہنگامہ اسی سے ہے۔ اگر دل بھی عقل کی طرح فرزانہ ہوتا تو جینے کا لطف باقی نہ رہتا۔''[1]

زمانہ عقل کو سمجھا ہوا ہے مشعلِ راہ
کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحب ادراک
بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق
عقل ہے محو تماشا لے لب بام ابھی

یہ عشق ہی کی طاقت ہے جو صبر حسینؑ عطا کرتا ہے اور اپنی جان قربان کرنے کا حوصلہ دیتا ہے۔ اقبالؔ کی غزلوں کا تجزیہ کرتے ہوئے یوسف حسین کچھ اس انداز میں ثنا خواں ہیں:

''اقبال کی غزل میں چاہے وہ عشق و محبت کی معاملہ بندی ہی کیوں نہ ہو اجتماعی مقصد پسندی اور قوت و تازگی کا اظہار ملتا ہے۔ کیوں کہ اس کی نظر زندگی کے متعلق نہایت وسیع ہے اس لئے لازمی طور پر اس کے رمز و کنایہ میں ایک جہان معنی پنہار رہتا ہے۔''[2]

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی ''فکر اقبال'' اقبالؔ تنقید کی ایک اہم کتاب ہے اس کتاب میں اقبالؔ کی

---

[1] روح اقبال، یوسف حسین خاں، ص ۵۴

[2] روح اقبال، یوسف حسین خاں، ص ۱۱۰

تمام حیات فکر و فلسفے کو ۲۰ ابواب میں سمجھایا گیا ہے۔ مگر یہاں بھی تشریحی اور توصیفی پہلو غالب ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم اقبالؔ کا تعارف کچھ اس انداز سے کرتے ہیں:

''اقبالؔ شاعر بھی ہے اور مفکر بھی۔ وہ حکیم بھی ہے اور کلیم بھی۔ وہ خودی کا پیغمبر بھی ہے اور بے خودی کا رمز شناس بھی۔ وہ تہذیب و تمدن کا نقاد بھی ہے اور محی الملت والدین بھی۔ وہ توقیر آدم کا مبلغ بھی ہے اور تحقیر انسان سے دردمند بھی۔ اس کے کلام میں فکر و ذکر ہم آغوش ہیں۔''[1]

اقبال ایک بلند پایہ شاعر ضرور ہیں مگر انھوں نے کبھی اپنے اشعار کی تراش خراش پر زور نہ دیا۔ وہ خود کہہ گئے ہیں کہ خدا اس شخص کو ہرگز نہ بخشے گا جس نے مجھے شاعر جانا اقبال خود اپنے بارے میں سوچتے تھے کہ زبان و فن کے رموز و نکات سے باخبر نہیں ہے۔ انھوں نے کہا۔

نہ زبان کوئی غزل کی نہ زباں سے باخبر میں
کوئی دل کشا صدا ہو عجمی ہو یا کہ تازی

مگر اقبالؔ کی شاعری پڑھ کر یہ احساس ضرور ہوتا ہے کہ اگر یہ ان کی کوشش کا نتیجہ نہیں تو ضرور خدا کی قدرت کا نتیجہ ہے خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

''غالب بھی اگرچہ فطرت کا بنا ہوا شاعر تھا لیکن وہ اپنے شعر کو فنی لحاظ سے کامل اور رفتہ و شستہ بنانے کی کوشش کرتا تھا۔ اس کے باوجود اس کے مختصر مجموعۂ اردو میں ناقدوں اور شرح نویسوں نے زبان اور محاورے کی بے شمار خامیوں پر انگشت اعتراض دھری ہے۔ اقبالؔ کے متعلق اتنی بات دعوے سے کہہ سکتے ہیں کہ فن کی

---

[1] فکر اقبال، خلیفہ عبدالحکیم، ص ۹، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ، ۲۰۱۴ء

طرف سے بے نیاز ہونے کے باوجود اس کے کلام میں قابل قبول
اعتراض کی گنجائش شاذ و نادر ہی ملے گی۔''[1]

''فکر اقبال'' میں خلیفہ عبدالحکیم نے اقبالؔ کے خیالات کو ان کی ہی کتابوں مثلاً بانگ درا، جاوید نامہ، اور پیام مشرق وغیرہ کے مطالعے سے ثابت کیا ہے۔ ''فکر اقبال'' میں اقبال کے شاعرانہ رتبے کو سمجھانے کی کامیاب کوشش ہے۔

ڈاکٹر عابد حسین نے علامہ اقبالؔ پر دو مضامین لکھے۔ پہلا ''اقبالؔ کا تصور خودی'' اور دوسرا ''عقل وعشق، اقبالؔ کی شاعری میں'' یہ دونوں مضمون اپنی نوعیت کے خاص اور اہم مضمون ہیں۔ عابد حسین کا خاص مضمون فلسفہ تھا اس لئے شاید انھیں اقبالؔ کے فلسفے کو سمجھنے میں زیادہ دشواری نہ ہوئی۔ اقبالؔ کی ''خودی'' پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے مگر عابد حسین نے اس کی اہمیت کو سمجھا اور جب پورا اطمینان کر لیا تب نہایت اعتماد پورے یقین اور استدلال کے ساتھ فلسفہ ''خودی'' پر اس مضمون کو لکھا۔ فلسفۂ خودی کو سمجھنے کے لئے ان کا یہ مضمون کافی ہے۔ اقبالؔ کے فلسفے کے سلسلے میں ڈاکٹر عابد حسین لکھتے ہیں:

''خودی کا تصور اقبالؔ کے فلسفۂ حیات و کائنات کی بنیاد ہے۔ کسی
نے کہا ہے کہ فلسفے کا آغاز ایک حیرت اور الجھن سے ہوتا ہے۔ وہ
سوال جس نے اقبال کو الجھن میں ڈالا یہ ہے ''یہ وحدت وجدانی یا
شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی جزبات وتخیلات مستنیر
ہوتے ہیں۔'' یہ پراسرار شے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر
محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہیں یہ ''خودی یا ''انا'' یا ''میں'' جو
اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے جو تمام
مشاہدات کی خالق ہے مگر جس کی لطافت نگاہوں کے گرم
مشاہدے کی تاب نہیں لاسکتی، کیا چیز ہے؟''[2]

[1] فکر اقبال، خلیفہ عبدالحکیم، ص ۱۱

[2] مضامین عابد، ص ۱۰۱، کتابی دنیا لمیٹیڈ، دہلی، ۱۹۴۷ء

اقبالؔ نے ''خودی'' کی اصطلاح پیدا کی مگر اکثر لوگوں کو یہ ''خودی'' کا فلسفہ سمجھ میں نہیں آتا اور اس کے منفی پہلو اور مطالب نکال لیتے ہیں۔ بہرحال اقبالؔ نے فلسفۂ خودی کی وضاحت ان چند اشعار میں کی ہے۔

خودی کیا ہے راز درون حیات
خودی کیا ہے بیداریٔ کائنات
ازل اس کے پیچھے ابد سامنے
نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے
زمانے کے دھارے میں بہتی ہوئی
ستم اس کی موجوں میں سہتی ہوئی
ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر
ہوئی خاک آدم میں صورت پذیر
خودی کا نشیمن تیرے دل میں ہے
فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے

(ساقی نامہ)

ان اشعار سے ''خودی'' کا تصور واضح ہوجاتا ہے۔ عابد حسین کے مطابق خودی کو مستحکم بنانے کے لئے عشق کی ضرورت ہے۔ عشق انسان کو ہر اس شے کے قریب پہنچا دیتا ہے جسے انسان عقل کے بھروسے حاسل نہیں کرسکتا ہے۔ اقبالؔ کا عشق ویسا نہیں ہے کہ جس میں ''قطرہ دریا میں جو مل جائے تو دریا ہوئے'' بلکہ وہ خودی ہے جس سے ''خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے۔'' عابد حسین اپنے مضمون میں لکھتے ہیں:

''اس راہ میں ایک رہنما کی ضرورت ہے اور وہ رہنما عشق ہے۔

عشق اس مرد کامل کی محبت کو کہتے ہیں جو معرفت نفس کی مدارج
سے گزر کر خودی کی معراج پر پہنچ چکا ہے۔ محبت کا دوسرا نام تقلید
ہے۔ لیکن یہاں عشق اور تقلید کے یہ معنی نہیں ہیں کہ عاشق اپنے
آپ کو معشوق کی ذات میں یا مقلد اپنے آپ کو مرشد کی ذات میں
کھودے بلکہ یہ ہیں کہ وہ اس برتر شخصیت سے تکمیل خودی کا راز
سیکھے اور خود اپنی قوتوں کو نشو ونما دے کر اپنی شخصیت یا خودی کو
استوار کرے۔''[1]

عشق کے موضوع پر عابد صاحب کا دوسرا مضمون ''عقل وعشق اقبال کی شاعری میں'' بہت اہم ہے۔ یہاں پر عابد صاحب نے عقل اور عشق کا موازنہ کیا ہے اور اقبال کی نظر میں دونوں کی حقیقت کو واضح کیا ہے۔ عقل اور عشق کے مختلف اشعار انھوں نے اپنے مضمون میں پیش کر کے یہ سمجھایا کہ کیوں اقبالؔ کو عشق سے رغبت تھی عقل ان کے نزدیک دوئم درجے پر تھی۔ اپنے مضمون میں انھوں نے عقل اور عشق کی وضاحت کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''عقل زمان ومکان کی پابند ہے اور یہ صرف مظاہر کے ادراک کی
صورتیں ہیں۔ اس لئے عقل کے ذریعے سے ہمیں صرف ''علم''
حاصل ہوتا ہے عشق زبان و مکان کی حدود سے نکل کر اس عالم نا
محدود میں پہنچ جاتا ہے جہاں حقیقت سے مطلق بے حجاب نظر آتی
ہے۔ اور یہ معرفت کا مقام ہے۔''[2]

علامہ کی ''خودی'' پر بے شمار لکھا گیا۔ ناقدین نے ایک ''خودی'' سے بے شمار گوشے نکالے ہیں۔ اس سلسلے میں عبدالسلام ندوی کی رائے اہم ہے وہ لکھتے ہیں:

---

[1] مضامین عابد، ص ۱۶

[2] مضامین عابد، ص ۹۳

''ڈاکٹر صاحب کے فلسفہ خودی کا اہم جز وخیر وشر کی آمیزش ہے اور
ان ہی دونوں کی آمیزش سے ایک حرکت پذیر اور آئین پسند مکمل
خودی پیدا ہوتی ہے۔''[1]

آگے وہ اس خیر وشر کی وضاحت بھی کرتے ہیں۔ انسان خیر وشر دونوں کا مجسمہ ہے۔ اب یہی سے بات ضبط نفس کی پیدا ہوتی ہے کہ انسان اپنی کن خواہشات کو قابو میں کر کے شیطان کے زمرے سے نکل کر فرشتوں کی صف میں جا کر کھڑا ہوسکتا۔ اس میں عشق ایک سچے رہنما کا کردار نبھاتا ہے۔

عبدالسلام ندوی نے اقبال تنقید کے سلسلے میں ایک بات کہی جس سے اقبالؔ کے ناقدین کو ایک راہ ملتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''ادبی اور شاعرانہ حیثیت سے ڈاکٹر صاحب کے کلام کی تنقید دو
طریقے سے ہوسکتی ہے۔ ایک قدیم اور دوسرا جدید دونوں حیثیتوں
سے ڈاکٹر صاحب کے کلام کی تنقید کی ضرورت ہے کیوں کہ ڈاکٹر
صاحب اگر چہ دور جدید کے ایک روشن خیال آدمی ہیں لیکن در
حقیقت وہ قدیم تہذیب کی یادگار ہیں اور جدید مسلک سے زیادہ
ان کا رجحان قدیم مسلک کی طرف ہے۔''[2]

شمس الرحمٰن فاروقی اردو ادب کی مایہ ناز شخصیت ہیں۔ وہ نہ صرف شاعر، دانشور، مدیر، ماہر عروض، شاعر اور جدیدیت کے بانی ہی نہیں بلکہ ایک بلند پایہ نقاد ہیں اور ان کی تنقیدی رائے کو اردو ادب میں گراں قدر حیثیت حاصل ہے فاروقی صاحب اقبالؔ کی شخصیت اور فن سے بے حد متاثر ہیں اور اپنی محبت کا اعتراف کچھ یوں کرتے ہیں:

---

[1] اقبال کامل، عبدالسلام ندوی، ص ۱۸۸، دارالمصنفین، اعظم گڑھ، ۲۰۱۴ء

[2] اقبال کامل، عبدالسلام ندوی، ص ۱۸۵

''اقبالؔ کو پوری طرح سمجھنے کا دعویٰ تو میں شاید اب بھی نہیں کرسکتا لیکن اقبالؔ سے پوری پوری محبت رکھنے کا دعویٰ میں البتہ کرسکتا ہوں۔''

آگے لکھتے ہیں:

''اقبالؔ پر میں نے ہمیشہ کچھ اس طرح کا حق سمجھا جس طرح کا حق اپنے والد پر سمجھتا تھا۔ کہ وہ مشکل وقت میں میرے دستگیری کریں گے۔ کوئی مسئلہ پوچھوں گا تو صحیح حل بتائیں گے۔ بھٹک جاؤں گا تو رہنمائی کریں گے۔''[1]

اقبالؔ کے فلسفے اور فکر سے ہٹ کر فاروقی صاحب اقبال کے باقاعدہ شاعر ہونے کے مداح ہیں۔ لوگ ان کے فکر اور فلسفے میں الجھ کر رہ جاتے ہیں مگر فاروقی صاحب کہتے ہیں کہ ''اقبالؔ کا سب سے بڑا کمال میری نظر میں یہی ہے کہ وہ شاعر کے منصب کو پوری طرح نبھاتے ہیں۔ اقبال کی شاعری پر تبصرہ کرتے ہوئے اپنے مضمون ''آسمان کے بدلتے ہوئے رنگ، غالب اور اقبال'' میں وہ اردو شاعری میں آسمان کی اہمیت کی بات کرتے ہیں اور اقبالؔ کی شاعری میں آسمان کو پرانی یا کلاسیکی روایت سے مختلف ایک نئے انداز سے پیش کرتے ہیں۔ اردو شاعری میں آسمان ہمیشہ سے سنگ دل، بے مروت، بے انصاف دکھایا گیا ہے یہاں تک کہ غالب جیسا جدید فکر کا شاعر بھی آسمان کے متعلق کہتا ہے۔

یہ فتنہ آدمی کی خانہ ویرانی کو کیا کم ہے
ہوئے تم دوست جس کے دشمن اس کا آسماں کیوں ہو

مگر اس کے برخلاف اقبالؔ کے بارے میں فاروقی صاحب لکھتے ہیں:

''اقبال کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے آسمان کو

---

[1] خورشید کا سامان سفر، شمس الرحمٰن فاروقی، ص ۷، ایم آر پبلیکیشنز، نئی دہلی، ۲۰۱۲ء

باقاعدہ آباد کیا۔ انسان اور خدا، خدا اور فرشتوں کے درمیان
مکالمے یا خدا کے احکام جو فرشتوں کو براہ راست انداز میں صادر
کئے گئے ہیں۔ خدا کی مجلس میں چاند اور تاروں کی موجودگی اور پھر
جبرئیل اور ابلیس، ابلیس اور خدا کے درمیان جو مکالمات ہیں وہ
اگرچہ آسمان کو آباد کرنے کی شعوری کوشش کے تحت شاید نہ رکھے
جاسکتے لیکن اقبالؔ کی ڈرامائی ہمہ گیر تخیل کے کرشمے ضرور ہیں۔''[1]

فاروقی صاحب نے اقبالؔ پر اردو اور انگریزی دونوں زبانوں میں لکھا مگر ان کی تنقید خالص تنقید ہے۔ یہ اپنی رائے تب تک قائم نہیں کرتے جب تک اس کو پرکھ نہ لیا ہو۔ اپنی بات کو مدلل طریقے سے پیش کرتے ہیں۔ اقبال کے نام سے مرعوب ہو کر بات نہیں کرتے بلکہ ان کی شاعرانہ عظمت کا اعتراف بھی کرتے ہیں۔

---

[1] خورشید کا سامان سفر، شمس الرحمٰن فاروقی، ص ۴۶

(ہ) اقبال تنقید میں تنقیص کا پہلو

اقبالؔ پر سب سے زیادہ کتابیں لکھی گئی اوران سب میں ۹۰ فیصدی توصیف تشریح اور تفسیر ہے۔ جہاں اقبالؔ سے مرعوبیت کی وجہ سے کسی کو اختلاف ہےتو وہ بھی اس پر ختم ہو جاتا ہے کہ وہ اردو کے واحد شاعر تھے جنھوں نے بین الاقوامی سطح پر اپنی شاعری کو متعارف کرایا اور اردو کو عالمی ادب میں مقام عطا کیا۔ایک طرف جہاں اقبالؔ سے لوگ بے انتہا متاثر نظر آتے ہیں وہیں دوسری طرف اقبالؔ کے نکتہ چیں بھی بے شمار ہیں۔ ان میں کچھ تو صداقت کے ساتھ اپنی رائے پیش کرتے ہیں اور علامہ کی کمیوں کی نشاندہی کرتے ہیں اور کچھ ایسے ہیں جو ذاتی تعصب کے بنا پر بھی ایسے ایسے گوشے نکالتے ہیں جن کے جواب بھی مشکل ہوتے ہیں۔ ایسے افراد علامہ کی حیات میں بھی ان کی مخالفت کرتے رہے اور ان کے بعد بھی یہ سلسلہ قائم ہے۔ یہاں پر چند ایسی شخصیات کا ذکر کیا جا رہا ہے جنھوں نے اقبالؔ کی خامیوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ان پر کلیم الدین احمد اس انداز سے اعتراض کرتے ہیں کہ ان کی نظموں کا تجزیہ کرتے ہیں اور بعض جگہوں پر ان کا یہ جملہ ہوتا ہے کہ یہ ایک کامیاب نظم ہو سکتی تھی۔ اقبالؔ کی عروضی یا زبان کی غلطیوں پر جوش ملیانی نے روشنی ڈالی ہے۔ ایک پہلو اور بھی ہے کہ جہاں ان کی شاعری ملت اسلامیہ کو مخاطب کرتی ہے اس پر فراقؔ صاحب کے علاوہ اور کسی نے اعتراض نہیں کیا۔ وہ کہتے ہیں:

> ''مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا'' کا مطلب یہ ہے کہ گویا غیر مسلم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ جہاں ہمارا ہے۔ فراقؔ لکھتے ہیں کہ ''اقبال ہندی احیا سے متاثر بھی تھے اور اس کی نئی طاقت سے خوفزدہ بھی۔ وہ نئے حقائق اور نئی اقدار کو قبول کرنا چاہتے تھے اور

محسوس کرتے تھے کہ ہندوستان سے باہر نشاۃ ثانیہ کہیں موجود نہیں
ہے۔ چنانچہ وہ ایک مستقل جھنجھلاہٹ اور پریشانی کا شکار ہوگئے
اوران کی شاعری غصے اور مایوسی کا اظہار بن کر رہ گئی۔''[1]

اقبآل شاعر ملت ہیں مگر شاعر کو صرف شاعر رہنا چاہئے۔ اگر وہ ایک حصار میں مقید کر دیا جائے تو یہ اس کی عظمت کی دلیل نہیں ہے۔ اقبآل ملت اسلامیہ کے حقیقی معنی میں شاعر کہے جاتے ہیں مگر ان کے زمانے میں بھی ملت اسلامیہ صرف برصغیر ہندوستان پاکستان، بنگلہ دیش، افغانستان، ایران تک محدود نہ تھا۔ مثلاً ان کے زمانے میں سعودی عرب ایک خطرناک سیاسی دور سے گزرا۔ وہابیت نے بھرپور طریقے سے مسلمانوں کا استحصال کیا مگر اقبآل کے یہاں کوئی ذکر نہیں ہے۔ وہ مصر کے بادشاہ پر بھی کچھ نہیں لکھتے۔ حالانکہ وہ ان سب امور سے واقف تھے۔ وہ موسولینی پر نظم لکھتے ہیں مگر اس نظم کو پڑھنے کے بعد ہمارے جیسی طالبہ یہ سوچتی ہے کہ وہ ٹیگور کو کیوں نظر انداز کر گئے۔ اب ایک اور پہلو عرض کرنا ہے کہ کلیم الدین احمد ان کی نظموں کے سلسلے میں بے تکلفی سے لکھتے ہیں کہ ان میں شعریت نہیں ہے۔ شعریت کیا ہے؟ ان کی نظر میں صرف اشعار لیکن استعارہ اور تشبیہ شاعری کا زیور ہے۔ شعریت کا تعلق شدت احساس اور جذبے کی پیکر تراشی سے ہے۔ اقبال کہیں کہیں ٹھوکر کھا جاتے ہیں۔ ایک گوشہ یہ بھی ہے کہ اقبآل کہتے ہیں کہ:

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا
حرف تمنا جسے کہہ نہ سکے رو بہ رو

ہاں مگر یہ حرف تمنا ان کی بیشتر نظموں میں نہیں ہے۔ اس کی وضاحت بھی نہیں ہے کہ حرف تمنا ہے کیا۔ یہ بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ کس کے روبہ رو حرف تمنا کا اظہار کرنا ہے۔ مگر اقبآل نے پہلی بار شعریات میں لفظ و معنی کی بحث میں معنی کو اولیت دی اور یہ بھی شعراء کو بتایا کہ ہم ایسا استعاراتی نظام وضع

[1] اقبال پر اعتراضات کا جائزہ، ایوب صابر، ص ۲۲۰، انسٹی ٹیوٹ آف اقبال، لاہور، ۲۰۰۳ء

کر سکتے ہیں کہ جس میں استعارہ علامت بن جائے۔ خودی مرد مومن، قلندر، نگاہ، فقیر، فقر یہ سارے الفاظ اردو شاعری میں استعمال ہورہے ہیں مگر اقبالؔ نے انھیں استعاروں سے کام لیا اور انھیں ایسی معنویت عطا کی کہ وہ علامت بن گئے اوران کا یہ کارنامہ فلسفیانہ بنیادوں پر اس لئے بہت اہم ہوگیا کہ انھوں نے وجدان کوشعوری معنویت عطا کی اورشعور کو وجدانی سرحد کے قریب لاکر کھڑا کردیا۔ بہرحال ان سب باتوں کے باوجود اقبالؔ جیسے عالمی ادب کے شاعر میں بھی تنقیصی پہلو کی بات کی گئی جس میں سب سے پہلا نام کلیم الدین احمد کا ہے۔

کلیم الدین احمد اپنی منفی تنقید کی وجہ سے کافی مشہور ہوئے ان کی تنقید کو تنقیص کہا جائے یا خالص تنقید سمجھا جائے یہ مشکل امر ہے کیوں کہ انھوں نے اردوادب کی ان تمام شخصیتوں اور معیار کو اوران تمام اعلیٰ اقدار کو ایک جھٹکے میں آسمان سے زمین پر لاکر پٹخ دیا جس پر اردوادب کو ناز تھا۔ میرؔ، غالبؔ، اقبالؔ کوئی بھی ان کی تنقید کی زد سے نہ بچ سکا۔ ان کا مغربی معیار ومطالعہ مشرق کے لئے کافی منفی ثابت ہوا۔ کلیم الدین لکھتے ہیں:

> ''حقیقت یہ ہے کہ اردو تنقید کی ذہنیت میں بت پرستی کچھ اس طرح رچ گئی ہے کہ اس نے دو بڑے دیوتا بنائے ہیں غالبؔ اور اقبالؔ اور جہاں اس قسم کی ذہنیت نے جڑ پکڑ لی ہو وہاں بے لاگ تنقید کا گزر نہیں ہوسکتا۔''[1]

اقبالؔ کے سلسلے میں ان کے خیالات کچھ اسی قسم کے ہیں جو غزل اور تنقید کے سلسلے میں ہیں۔ کلیم الدین احمد نے اقبالؔ پر تفصیل سے لکھا۔ ''اردو شاعری پر ایک نظر حصہ دوم'' میں اقبالؔ پر ایک مضمون موجود ہے۔ دوسرا مضمون ''سخن ہائے گفتنی'' میں ''اقبال کا نظریہ فن'' کے نام سے ہے اور اقبال پر باقاعدہ ایک مفصل کتاب ''اقبال ایک مطالعہ'' موجود ہے۔ ان سب کے ماخذ میں کلیم الدین احمد نے اقبالؔ پر

[1] اقبال ایک مطالعہ، کلیم الدین احمد، ص ۳، کریسنٹ کوآپریٹو پبلشنگ سوسائٹی لمیٹیڈ، گیا، ۱۹۷۹ء

کچھ اعتراضات کئے ان کو دلائل سے ثابت بھی کیا۔ ان کو اقبآل کی پیغمبری زیادہ پریشان کرتی ہے۔ ان کے نزدیک شاعر کا خالص شاعر ہونا ضروری ہے۔ وہ کہتے ہیں:

''اقبآل شاعر تھے اچھے شاعر تھے اور زیادہ اچھے شاعر ہو سکتے تھے اگر وہ شاعر ہونے پر قناعت کرتے اور پیغمبر بننے پر مصر نہ ہوتے۔''[1]

اقبآل ایک مطالعہ سات ابواب پر مشتمل ہے۔ اس کے ایک باب میں کلیم الدین نے اقبآل کی پانچ بڑی نظموں کا تجزیہ کیا ہے۔ جس میں ''خضر راہ''، ''طلوع اسلام''، ''ذوق وشوق''، ''مسجد قرطبہ'' اور ساقی نامہ شامل ہیں۔ ان میں ''ساقی نامہ'' کی تعریف انھوں نے کی کیوں کہ اس میں شعریت موجود ہے۔ ''خضر راہ'' پر انھوں نے اعتراض کیا اور اس کو بے ربط بتایا۔ کلیم الدین اقبآل کی تعریف بھی کرتے ہیں کہ اقبآل نے ''لیرک'' (Lyric) شاعری کی راہ نکالی مگر ان کے پیغام کے آگے وہ راہ پھیکی پڑ گئی۔ اقبآل کے شاہین کا موازنہ Hopkins کی نظم Windhover سے کیا ہے۔ مگر یہاں یہ شاہین کا صرف تجزیہ کر کے رہ جاتے ہیں اور Windhover کی تعریف میں کئی صفحے سیاہ کر جاتے ہیں۔ آگے چل کر جبرئیل اور ابلیس پر بھی سوالیہ نشان لگاتے ہیں کہ اقبآل نے ان کی ملاقات کے سلسلے میں کچھ وضاحت نہ کی۔

''اردو شاعری پر ایک نظر میں کلیم الدین احمد ''ہمالہ'' اور ''گل رنگیں'' کے سلسلے میں کہتے ہیں کہ ان میں بہت کاوش سے کام لیا ہے اسی وجہ سے آورد ہی آورد ہے اور کچھ زیادہ تاثیر نہیں کلیم الدین اقبآل کی تعریف کرتے ہوئے اچانک سے بدل جاتے ہیں ان کے بارے میں اپنی رائے زنی کرتے ہیں لکھتے ہیں:

''خیال کی ابتدا ترقی اور انتہا، اور ان خیالات میں جوش ہے۔ ولولہ انگیزی ہے لیکن یہ بات بھی مثل روز روشن ہے کہ ترجمانی میں

---

[1] اقبال ایک مطالعہ، کلیم الدین احمد، ص ۷

شعریت کی کمی ہے۔خیالات ایسے چھائے ہیں کہ شعریت گھبرا کر
حلقۂ وزن سے نکل جاتی ہے۔''[1]

کلیم الدین اقبال کی نظم ''سلطنت'' (خضر راہ) کے اشعار پیش کرتے ہیں اور پھر آگے کہتے ہیں:

''ان شعروں میں نثریت غالب ہے۔ ہر شعر میں ایک سیدھا اور
عریاں خیال ہے جس کا بیان نثر میں بھی ممکن تھا۔''[2]

اس طرح کے بے شمار اعتراضات موجود ہیں کلیم الدین احمد کی کتاب میں۔ یہ صرف اقبالؔ کی نہ تعریف ہے نہ ہی صرف تنقیص مگر ہاں خالص تنقید بھی نہیں ہے۔شاید اتنی خامیاں بھی اقبالؔ میں نہ تھیں جتنی کلیم الدین نے گنوادی ہیں۔مگر پھر بھی ان کے خیالات قابل غور وفکر ہیں۔آخر میں وہ لکھتے ہیں:

''مجھے ایسا لگتا ہے کہ اقبالؔ ہمیں راہ نجات دکھانے میں اس قدر
منہمک ہوجاتے ہیں اس کام کو وہ اس قدر اہم سمجھتے ہیں کہ اکثر
شاعری کو پس پشت ڈال دیتے ہیں۔''[3]

مگر اقبال جیسی شخصیت سے متاثر ہوئے بغیر رہ جانا کوئی آسان کام نہیں ہے۔کلیم الدین احمد آخر میں ہی سہی اقبال کی عظمت کا اعتراف کرتے ہیں مگر اپنے مزاج کے اعتبار سے طنز بھی کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

''اقبال ایسے شاعر تھے جس کی اردو شاعری منتظر تھی۔مشرق و
مغرب سے وہ آشنا۔نظم کے صحیح مفہوم سے باخبر،شاعرانہ اوصاف
کے حامل،قوت حاسہ،غائر ومحیط دماغ،ادراک،فطرت کا مشاہدہ،
انفرادی طرز ادا غرض ساری خوبیاں تھیں۔اس کے ساتھ ساتھ

---

[1] اردو شاعری پر ایک نظر،حصہ دوم،کلیم الدین احمد،ص ۱۱۹، بک امپوریم سبزی باغ پٹنہ،۲۰۱۴ء

[2] اردو شاعری پر ایک نظر حصہ دوم،ص ۱۲۲

[3] اقبال ایک مطالعہ،کلیم الدین احمد،ص ۸

زبردست شخصیت اور تجر علمی بھی۔ کیا کچھ وہ نہ کر سکتے تھے۔ اردو شاعری کو پستی سے نکال کر بلندی پر جگہ دینا ان کے لیے مشکل کام نہ تھا۔ لیکن اس طرف انھوں نے توجہ نہ کی۔ شاعری کو آلہ سمجھا قومی ترقی کا، خاص قسم کے خیالات کی تشہیر کا اور اپنے مقصد میں کامیاب بھی ہوئے لیکن اردو شاعری تشنہ کام ہی رہی۔''[1]

اب اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو کلیم الدین صاحب کی باتوں میں بھی تضاد نظر آتا ہے کہ اگر اقبال کامیاب تھے تو تشنہ کامی کس بات کی؟ ایک طرف مثبت باتیں کرتے کرتے طنز کے تیر چلانے لگتے ہیں اس لئے انکا ذکر تنقیص کے زمرے میں کیا گیا ہے۔ اور آخر میں یہ بات بھی واضح نہیں ہوتی کہ وہ اقبال سے چاہتے کیا تھے؟

شمس الرحمٰن فاروقی کا ذکر ابتدا میں ہو چکا ہے۔ وہاں صرف اس رخ کو پیش کیا گیا جہاں وہ اقبال کی توصیف کرتے نظر آتے ہیں یہاں ان کی تنقید کا وہ پہلو پیش کیا جا رہا ہے جہاں انھوں نے اقبال کی خامیوں سے بحث کی ہے۔ شمس الرحمٰن فاروقی جہاں اقبالؔ کے بڑے مداح نظر آتے ہیں ان سے محبت اور عقیدت کا دم بھرتے ہیں وہیں وہ اپنی تنقید میں دوٹوک انداز بھی اپناتے ہیں۔ اردو غزل کی روایت کے سلسلے میں وہ اقبالؔ پر اپنی رائے پیش کرتے ہیں۔ ان کے نقطۂ نظر سے غزل اردو ادب کی بے حد مقبول صنف رہی ہے مگر جہاں اس کی مقبولیت سب سے زیادہ رہی ہے۔ وہاں اس پر اعتراضات بھی بہت ہوتے ہیں۔ یوں تو غزل کا مفہوم بڑا وسیع ہے اس میں کسی بھی خیال کو پیش کیا جا سکتا ہے کوئی شعر کہا جا سکتا ہے مگر اسی کے ساتھ ساتھ غزل کا ہر شعر مکمل بھی ہوتا ہے۔ اس نظریہ سے اقبالؔ کی شاعری ذرا مختلف ہے۔ ان کی شاعری میں ایک خیال ہے ایک تسلسل ہے جو غزل کے مفہوم کو ذرا کم پورا کرتا ہے۔ شمس الرحمٰن فاروقی اسی طرف اشارہ کرتے ہیں اور لکھتے ہیں:

[1] اردو شاعری پر ایک نظر، حصہ دوئم، کلیم الدین احمد، ص ۱۴۷، بک امپوریم سبزی باغ، پٹنہ ۲۰۱۴ء

''اقبالؔ نے اردو غزل کی روایت میں کوئی اضافہ نہیں کیا کیوں کہ اخلاقی، فلسفیانہ، بلند آہنگ لہجے والے مضامین تو اردو غزل میں پہلے سے موجود تھے۔ لیکن پھر بھی انھوں نے غزل کی صنف کو ایک نیا موڑ دیا۔''[1]

جوش ملسیانی کی کتاب ''اقبال کی خامیاں'' اس لحاظ سے اہم ہے کہ یہ کافی قدیم کتاب ہے اور اس میں اقبالؔ کی زبان و بیان سے متعلق قوائد کی غلطیوں کو پیش کیا گیا ہے۔ ۱۹۲۸ میں یہ کتاب ''جراح'' کے نام سے شائع ہوئی تھی۔ اخبار ''پارس'' میں ہر ہفتے ''اقبالؔ کی خامیوں'' کے نام سے مضامین شائع ہوتے تھے۔ جو بعد میں نریش کمار پرشاد کے والد درد نکودری نے کتابی شکل میں شائع کیا۔ اس کتاب میں صرف ''بانگ درا'' کی خامیوں کا ذکر ہے کیوں کہ تب تک وہی حصہ منظر عام پر آیا تھا۔ اقبالؔ کے سلسلے میں جوش ملسیانی لکھتے ہیں:

''شاہین بچوں کی اس پر نظر نہیں جاتی کہ جس شخص کے پاس ذریعۂ اظہار کے لئے فصیح زبان نہ ہو وہ مسجد قرطبہ کا رونا کیسے روئے گا۔ ہندوستان ہمارا کہتا کہتا فارابی، رومی، برگساں، نطشے کی باتوں میں الجھ گیا۔ یہ کوئی بری بات نہیں۔ ہندوستانی فلسفی اسے نظر ہی نہیں آئے حالانکہ تقریباً سب کے اردو تراجم موجود ہیں۔''[2]

جوش ملسیانی کے اس بیان کو تنقید زمرے میں تو نہیں رکھا جا سکتا کیوں کہ یہ خالص تنقیص کے جملے ہیں۔ اگر آپ کی نظر میں اقبالؔ لائق عقیدت نہیں ہیں تو کوئی بات نہیں مگر لائق نفرت ہرگز نہیں ہو سکتے لیکن اس کے آگے عرش ملسیانی جوش ملسیانی کے صاحب زادے اپنے خیالات کو پیش کرتے ہیں

[1] اردو غزل کی روایت اور اقبال، شمس الرحمٰن فاروقی، ص ۱۸۶، جہان اردو (رسالہ) ایڈیٹر مشتاق احمد، جلد ۹، شمارہ ۳۴-۳۶، اپریل تا دسمبر، ۲۰۰۹ء

[2] اقبال کی خامیاں، جوش ملسیانی، ص ۱۳، تعارف کالی داس گپتا رضا، ۱۹۹۴ء

اوران میں کچھ اثر ہے وہ کہتے ہیں:

''اقبالؔ کی مشہور تصنیف ''بانگ درا'' ہمارے سامنے ہے اس کو پڑھنے سے جہاں حسن تخیل اور خوش بیانی کی داد دینی پڑتی ہے وہاں اکثر جگہ اصول فن کے لحاظ سے افسوس بھی آتا ہے۔ یہی لغزشیں اور خامیاں ہیں جو اقبال کو مستند بنانے میں مانع ہوتی ہیں۔ ہمیں افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ اس میں اصول فن کے عیوب قلیل نہیں بلکہ کثیر ہیں۔''[1]

''اقبال کی خامیاں'' میں اقبالؔ کے کلام کے متعلق متروکات، تذکیر وتانیث کی غلطیاں، ایطائے جلی کی غلطیاں، ندرت الفاظ، فہم گوئی، بندش کی خرابی، حشو وزوائد، اختلاف لغت واختلال الفاظ وغیرہ کی غلطیوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور وضاحت سے ان سب کو سمجھایا گیا ہے۔

اس کتاب کا تعارف کالی داس گپتا رضا کے قلم اور کاوشوں کا نتیجہ ہے۔ کالی داس گپتا رضا نے اس کتاب کا تیسرا ایڈیشن ۱۹۹۴ میں شائع کیا۔ سب سے پہلے یہ کتاب ۱۹۲۸ میں شائع ہوئی پھر ۱۹۷۷ میں عرش ملسیانی مرحوم کے دیباچے کے ساتھ شائع ہوئی۔

''اقبالؔ کی شخصیت پر اعتراض'' ڈاکٹر ایوب صابر کی ایک اہم کتاب ہے۔ اقبالؔ نے اپنی قوم کے لئے ایک معیار بنا دیا تھا۔ ان کی فکر اور ان کے خیالات لوگوں کے لئے مشعل راہ کا کام کرتے ہیں اور جب کبھی ایسی شخصیت منظر عام پر آتی ہے تو وہ لوگوں کی خاصی توجہ کا سبب ہوتی ہے۔ لوگ ان کی فکر اور خیال کے ساتھ ساتھ ان کی ذاتی زندگی اور عملی حالات سے بھی واقفیت رکھنا چاہتے ہیں۔ اور یہی حال اقبالؔ کے ساتھ بھی ہے۔ لوگوں نے ان کی فکر اور فلسفے کے ساتھ ساتھ ان کی ذاتی زندگی پر بھی اعتراضات کئے ہیں اور ان ہی کا تفصیلی جائزہ اس کتاب میں موجود ہے۔

---

[1] اقبال کی خامیاں، جوش ملسیانی، ص۱۴، تعارف کالی داس گپتا رضا، ۱۹۹۴ء

''اقبال کی شخصیت پر اعتراضات کا جائزہ'' کافی مشہور ہوئی مگر اس میں درج تمام اعتراضات درست بھی نہیں ہیں ڈاکٹر ایوب صابر نے اس کتاب میں علامہ کی ذاتی زندگی پر ہونے والے تمام اعتراضات کا تفصیلی جائزہ لیا اور ان کا تحقیقی جواب بھی دیا ہے۔ اقبال کا احترام جتنا کیا گیا اتنا ہی ان کا انہدام کا بھی سلسلہ بھی رواں رہا ہے۔ ان کی زبان، فلسفے، فکر کے ساتھ ساتھ اقبالؔ دشمنی میں ان کی زندگی کو بھی نہ بخشا گیا۔ ایوب صابر نے یہ کتاب ''اقبال دشمنی ایک مطالعہ'' جو ۱۹۹۳ میں شائع ہوئی کے جواب میں لکھنا شروع کیا۔ انھوں نے کئی کتابیں لکھی جیسے ''معترضین اقبال''، ''اقبال کا اردو کلام زبان وفن پر اعترضات کا جائزہ''، ''اقبال کی فکری اساس اور بنیادی حیثیت پر اعتراضات کا جائزہ''، ''اقبالؔ کے فہم اسلام پر اعتراضات کا جائزہ''، ''تصور پاکستان: علامہ اقبال پر اعتراضات کا جائزہ'' اور انھیں کتابوں میں اقبال کی شخصیت پر اعتراضات کا جائزہ بھی ایک ہے۔

اس کتاب میں اقبالؔ کے خاندان پر اعتراضات، برہمن زادگی پر طوائف کے قتل پر، شراب نوشی پر معاشقے اور رنگ رلیا، پہلی بیوی اور آفتاب سے ناروا سلوک، سر کا خطاب، انگریز دوستی، مغرب دشمنی، شاہ پرستی اور مسلم سامراجیت، اقبال غیر محبّ وطن، فارسی گوئی، تضاد فکر وعمل، بے عملی بداعمالی، مایوسی انسان، نرگسیت، رومانویت اور خوف مرگ وغیرہ کے عنوان کے تحت اعتراضات کا تفصیلی جائزہ موجود ہے۔

اقبالؔ کی شاعرانہ عظمت پر ایک طالبہ کا اظہار خیال کرنا ایسے ہی ہے جیسے سورج کی کرنوں کو اپنی گرفت میں لینے کی کوشش کی جائے مگر بہر حال طالب علم کی شخصیت وہ ہوتی ہے کہ حافظ شیرازی کو بھی کہنا پڑا۔ ''شعر مرا بہ مدرسہ کہ برد''۔ اصل میں طالب علم وہی ہوا ہے جو اپنے مطالعہ میں صرف حقیقت پر نظر رکھتا ہے۔ اس کے خیال میں تخلیق سب کچھ ہے وہ خالق سے بحث نہیں کرتا۔ خالق نویس وہی ہے جس کے سامنے سر جھکاتا ہے اس کے علاوہ تخلیق میں صرف تخلیق ہی معرضی بحث میں آئے گی۔ چنانچہ اقبالؔ پر گفتگو کرتے ہوئے بہر حال جو باتیں ایک طالب علم سمجھ نہیں پاتا اس کی نشاندہی کرنا اس کا فریضہ ہے۔

اب چاہے اسے ان پر اعتراض سمجھا جائے یا نکتہ چینی۔

اقبالؔ کے کلام میں سب سے زیادہ تکلیف دہ پہلو اس کا مبہم ہونا ہے۔ بہت سارے الفاظ ایسے ہیں جو تشریح طلب ہیں۔ شارح ساتھ ساتھ چلے اور مطلب بتاتا ہو تو مزہ آئے گا ورنہ شعر پہیلی بن کر رہ جاتا ہے۔ مثلاً کہیں سے بھی کلام اقبالؔ پر نظر پڑے، اصطلاح آپ کو پریشان کرے گی مثلاً ''حسن'' کیا ہے؟ یہ ''حسن'' کوئی کلیاتی شے ہے؟ اپنا الگ وجود رکھتا ہے؟ حسین ہے تو دیکھنے والے کی نگاہ میں حسن ہے۔ وہ شے سب کے لئے حسین ہے یا صرف کچھ کے لئے۔ چھ مصروں کا ایک نمائندہ قطع ہے جس کا عنوان ''شاعر'' ہے۔ ملاحظہ ہو ؎

قوم گویا جسم ہے افراد ہیں اعضائے قوم
منزل صنعت کے رہ پیما ہیں دست و پائے قوم
محفل نظم حکومت، چہرہ زیبائے قوم
شاعر رنگیں نوا ہے دیدۂ بینائے قوم
مبتلائے درد کوئی عضو ہو، روتی ہے آنکھ
کس قدر ہمدرد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ

(بانگ درا)

اس کا پہلا لفظ ہے ''قوم'' قوم سے مراد کیا ہے؟ اس کی بنیاد مذہب ہے؟ مسلما قوم ہے؟ ہندو قوم ہے؟ یا اس کی بنیاد جغرافیائی حدود ہیں؟ چینی، ہندوستانی، پاکستانی وغیرہ اور ہر صورت میں تبدیلی ہوتی رہے گی۔ مثلاً کسی کا نام عبداللہ ہے۔ وہ مسلمان کہلایا جائے گا؟ لیکن کیا ہمیں معلوم ہے کہ کیا اس کا عقیدہ وہی ہے جو مسلمانوں کا ہے۔ نام سے عقیدے کا تعین تو نہیں ہوگا۔ اسی قطعہ میں وہ شاعر کو ''دیدۂ بینائے قوم'' کہتے ہیں اور اس سے نتیجہ یہ نکالتے ہیں کہ کہیں بھی درد ہوتا ہے تو آنکھ روتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ آنکھ صرف رونا ہی جانتی ہے؟ آنکھوں سے اظہار مسرت نہیں ہوتا؟ مجاز کا ایک شعر ہے ؎

وہ جان ہی گئے ہیں ہمیں ان سے پیار ہے
آنکھوں کی مخبری کا مزہ ہم سے پوچھئے

یعنی آنکھیں اظہار مسرت ومحبت بھی کرتی ہیں مگر اقبآل کے یہاں انسانی جسم کے درد کا ہی اظہار کرتی ہیں۔

اقبآل کی شاعری کا سب سے زیادہ مشہور پہلوان کا ''ملت اسلامیہ کا ترجمان'' ہونا ہے۔ حالانکہ یہی نازک ترین حساس اور کمزور گوشا ہے۔ اس طرح ان کی شاعری ایک طرف ملت اسلامیہ کے ۷۳ مسالک یا فرقے اور آپ ملت اسلامیہ کے کس فرقے کے ترجمان کہے جائیں گے؟ جیسے سوال پیدا کرتی ہے۔ اقبآل اس سوال کا جواب دینے سے کترا گئے۔ پھر ملت اسلامیہ صرف مردوں کا نام نہیں ہے۔ بیشک اقبآل نے پہلی بار عورت کو عزت واکرام کے ساتھ یاد کیا اور اسے صرف ''امراو جان'' نہیں سمجھا بلکہ اسے ''فاطمہ بند عبداللہ'' بھی سمجھا۔ مگر اس کے باوجود جب ملت کا درد بیان کرتے ہیں اور ''زن کو تہی آغوش'' کہتے ہیں اور عورت کو گھر کی چہار دیواری میں مقید دیکھنا چاہتے ہیں تو سمجھ میں نہیں آتا وہ کس ملت اسلامیہ کو؟ اور کس طرح بیدار کرنا چاہتے ہیں؟

کوئی پوچھے حکیم یورپ سے
ہندو یونان ہیں جس کے حلقہ بگوش
کیا یہی ہے معاشرت کا کمال
مرد بیکار وزن تہی آغوش

ایک جگہ لکھتے ہیں۔

نے پردہ نہ تعلیم نئی ہو کہ پرانی
نسوانیت زن کا نگہباں ہے فقط مرد

کیا عورت کا نگہبان ایک مرد ہی ہوسکتا ہے؟ ''عورت اور تعلیم'' میں اقبال لکھتے ہیں۔

جس علم کی تعلیم سے زن ہوتی ہے نازن
کہتے ہیں اسی علم کو ارباب نظر موت
بیگانہ رہے دیں سے اگر مدرسہ زن
ہے عشق و محبت کے لئے علم و ہنر موت

یہاں اقبال عورت کی تعلیم وتربیت کی بات کرر ہے ہیں اور یہاں تک بات سمجھ میں بھی آتی ہے مگر جب وہ اس تعلیم کی بنیاد دین اور مذہب کو بناتے ہیں تو یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ کس دین ارو مذہب کی بات کرر ہے ہیں۔ کیا وہ صرف مسلمان عورتوں کے لئے فکر مند ہیں؟ اگر ایسا ہے تو پھر اقبالؔ کے نزدیک قوم کا تصور کیا تھا؟ اقبال کے نزدیک ہندوستانی قوم اور ملت سے کیا مراد ہے۔ ہندوستان میں صرف مسلمان تو ہیں نہیں؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ انھوں نے اپنی شاعری میں وسعت نظر کا ثبوت دیتے ہوئے صاف کہا۔

تقسیم ملل حکمت افرنگ کا مقصود
اسلام کا مقصود فقط ملت آدم

لیکن ان کے پاس ملت آدم کے معنی ہیں ایک مخصوص علاقے کا مسلمان۔ اور اس مخصوص علاقے میں بھی پنجاب۔ چنانچہ بعض جگہ تو انھوں نے کھل کر پنجابی پیرزادوں کے نام یا ''اپنی خودی پہچان اوغافل افغان''۔ فارسی میں بھی وہ جس طبقے کو خطاب کرتے ہیں وہ ملت آدم نہیں بلکہ پنجابی مسلمان یا پنجابی کسان نظر آتا ہے۔ انھوں نے اپنی شاعری کو وسعت دینے کی کوشش ضرور کی ہے بالکل اسی طرح جس طرح ایک بچہ تالات میں کنکری پھینک کے اس کے دائروں کو کنارے تک دیکھ لیتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ جیسے یہ کنارے تک موجیں ہی موجیں ہیں۔ حالانکہ موجیں صرف بیچ دریا میں ہیں۔

اس طرح کے جزوی اعتراضات کئے جاتے ہیں لیکن نہ اقبالؔ کا کلام وحیِ الٰہی ہے نہ الہام اور ان کی کاوشوں میں نقص ہونا بدصورتی ہے بلکہ حسن ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ انسان کا ہی کلام

ہے۔ وہ اپنے افکار کی سر بلندی کی وجہ سے عالمی ادب میں ایک منفرد آواز ہیں۔ ان کے یہاں استعارات کی طرفگی ہے۔تشبیہات کی دوشیزگی ہے۔ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مغنی آتش نفس ساز کو اس طرح چھیڑ رہا ہے کہ سننے والے بھی بے چین ہو جائیں۔کبھی کبھی ان کا کلام پڑھتے وقت یہ معلوم ہوتا ہے کہ جیسے ہم قرونِ اولیٰ میں پہنچ گئے ہیں۔سفید عمامے باندھے ہوئے جسموں پر عبائیں پڑی ہوئی اوراسی کے ساتھ فضا میں لہراتی ہوئی تلواروں کی چمک اور سمندروں میں ڈوڑتے ہوئے گھوڑے نظروں کے سامنے گھومنے لگتے ہیں۔یہی اقبالؔ عالمی ادب کے منفرد شاعر نظر آتے ہیں۔

اقبالؔ تنقید کے سلسلے میں ان کے نقادان کی تحسین اوران کی تنقیص کے باب میں چند باتیں پیش کی گئی جن میں غلطیاں بھی ہیں اورانھیں اور مطالعہ کی ضرورت ہے۔اقبالؔ کے سلسلے میں یہ محض ادنیٰ سی معلومات ہے۔آئندہ صفحات میں ان پر تفصیلی گفتگو کی جائے گی۔

باب دوم

(الف) مارکسی نقاد

(ب) سماجی نقاد

(ج) مذہبی نقاد

(الف)   مارکسی نقاد

گزشتہ صفحات میں اقبالؔ کی تحسین وتنقیص اور دیگر مباحث کا تجزیہ کیا گیا تھا۔ یہ مباحث ایک مربوط فکری نظام کے مطالعہ کا مطالبہ کرتے ہیں۔ایسا فکری نظام جو اقبالؔ کی شعریات کا جز ہوں۔ چنانچہ اسی کے پیش نظر اقبالؔ کے افکار و خیالات کا یوسف حسین خاں،کلیم الدین احمد سے لے کر شمس الرحمٰن فاروقی تک تمام اہم ناقدین کے حوالے سے جائزہ لیا گیا ہے۔اور یہ کوشش کی گئی ہے کہ عالمی تناظر و وسیع تر ادبیات کے مطالعہ کے ساتھ اقبالؔ کے افکار کا تجزیہ کیا جا سکے۔ چونکہ اقبالؔ کے ناقدین کی فہرست کافی طویل ہے اس لئے مختلف زمروں میں بانٹ کر آگے کام کو انجام دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ جن میں مارکسی نقاد کا ذکر پہلے ہے۔

اقبالؔ کی شاعری وسیع تر عالمی تناظر میں بہت سارے مسائل کا احاطہ کرتی ہے لیکن ان تمام تر مسائل اور مباحث کا ہر پہلو سیکڑوں صفحات کا مطالبہ کرتا ہے۔ مارکسی نقاد کے ذکر سے پہلے مارکسزم کو سمجھنا بھی اہم ہے۔۱۸۵۷ کو مارکس اور اینگلز (Engels) نے یہ نعرہ لگایا کہ ”دنیا کے مزدوروں! متحد ہو جاؤ اور غلامی کی زنجیریں توڑ دو۔“ صنعتی انقلاب سے یورپ میں جو بے روزگاری پھیلی اور اقتصادی بحران پیدا ہوا اس کا نتیجہ دو عالمگیر جنگوں کی شکل میں نمودار ہوا۔ اقبالؔ بھی مارکسی فلسفے سے اس حد تک متاثر ہوئے کہ وہ چاہتے تھے کہ سرمایہ پرستی کا سفینہ ڈوب جائے۔ اپنی نظم ”لینن خدا کے حضور میں“ اقبالؔ کہتے ہیں۔

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں
ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات

کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ؟
دنیا ہے تیری منتظر روز مکافات!

اقبالؔ نے اس نظم میں مغربی استعمار پر تنقید کی ہے اور روسی انقلاب نے جس طرح سامراجیت اور نو آبادیاتی نظام کو زیر و زبر کر دیا تھا اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور جمہوریت کا پرفریب نعرہ جو اہل مغرب نے لگایا تھا اقبالؔ اس سے متاثر نہ ہو سکے۔

لیکن دھیرے دھیرے ان پر مغربی افکار کی پرفریب حکمت عملی واضح ہوتی گئی اور انھوں نے جمہوریت کو اور مارکسی فلسفے کو بھی رد کیا ہے۔ حالانکہ ابتدائی دور کے کلام میں مارکسی اثرات ''سرمایہ و محنت'' میں جھلکتے ہیں اور آخری میں سب سے دلچسپ بات یہ ہے کہ وہ نطشے کے فلسفے کو مشرف بہ اسلام کرکے اس کے ''Superman'' کو جو اصلاً عبدالکریم الجلی کا ''مرد کامل'' ہے کو اپنا ''مرد کامل یا مرد مومن'' بنا لیتے ہیں۔ اسی طرح وہ برگساں کے ''فلسفۂ زمان'' کو اپنے یہاں عشق کی تقویم میں ڈھال کر ''دوران خلاص یا Pure duration'' بنا دیتے ہیں۔ وہ مغرب سے متاثر ہیں مگر صرف اس حد تک کہ یورپ میں روشنی علم و ہنر ہے مگر وہ اسے ''بے چشمۂ حیوان'' اور ''بحر ظلمات'' کا نام دیتے ہیں۔ مارکس سے متاثر نہ ہونا ممکن نہ تھا اس لئے کہ مارکس کے تصورات کو لینن، ٹراٹسکی، زینوف وغیرہ نے اس طرح عملی شکل عطا کی کہ دنیا کی تین چوتھائی آبادی مارکسی فلسفے سے متاثر ہوئی۔ چین میں ماؤزے تنگ، چاؤ ایل لائی، ویت نام میں ہو چی من، یہاں تک کہ کیوبا میں فیڈل کاسترو کی شخصیت نے جنم لیا۔ یہ لہر ۱۹۰۵ سے شروع ہوئی اور اتنی مضبوط ثابت ہوئی کہ ہٹلر کا فلسفہ اپنی فوجی طاقت کے باوجود صرف دس برس میں شکست کھا کے ناپید ہو گیا۔ اور روسی فوجیں برلن کے دروازے کو فتح کرکے جرمنی میں داخل ہو گئیں۔ آیزن ہاور بھی نارمنڈی کی طرف سے بڑھ کر برلن تک پہنچ گئے تھے۔ روس میں ہٹلر کی فوجیں ماسکو، لینن گراڈ، اسٹالن گراڈ تک ضرور پہنچ گئی تھیں لیکن مارکسی فلسفہ روسیوں کے اندر اس طرح سرایت کر گیا تھا کہ ہٹلر کی فوجوں کو پسپا ہونا پڑا۔ اور روسیوں نے برلن تک اپنا جھنڈا لہرا دیا۔ مارکسی فلسفے پر اتنا زبردست بھروسہ تھا کہ

جب جرمن فوجیں آدھے سے زیادہ روس فتح کر چکی تھیں اس وقت بھی عام روسی یہ کہتا تھا اسٹالن آئے گا اور واقعی اسٹالن آیا۔ مارکسی فلسفہ جو مارکس کے نام سے منسوب ہے دراصل وہ ہیگل کی جدلیاتی مادیت سے ماخوذ ہے۔ ہٹلر نے یہ نہیں سوچا تھا کہ روسی عوام اس طرح شدت سے مقابلہ کرے گی۔ ورنہ وہ شاید پولینڈ کے بعد ادھر کا رخ نہ کرتا۔ مارکسی فلسفے کا اثر ایسا تھا کہ شروع سے ہی شعراء اور ادباء اس سے متاثر ہونے لگے۔ مولانا حسرت موہانی نے کہا تھا:

''لینن کی طرح دیں گے دنیا کو ہلا ہم''

لیکن سب سے بالاتر ۱۹۳۶ میں ترقی پسند مصنفین کی وہ کانفرنس تھی جس کی صدارت منشی پریم چند نے کی تھی اور جس میں ان کے خطبۂ صدارت کے یہ کلمات ادب کی تاریخ کا جزو اعظم بن گئے:

''ہماری کسوٹی پر اب وہ ادب کھرا اترے گا، جس میں تفکر آزادی کا جذبہ ہو، حسن کا جوہر ہو، تعمیر کی روح ہو، زندگی کی حقیقتوں کی روشنی ہو، جو ہم میں حرکت اور ہنگامہ اور بے چینی پیدا کرے سلائے نہیں۔ کیوں کہ اب اور زیادہ سونا موت کی علامت ہوگی۔''[۱]

پریم چند کا یہ خطبہ انقلابی تصورات کا حامل تھا مگر اس سے بہت پہلے ۱۹۳۲ میں جب پریم چند نے ''میدان عمل'' لکھا تو اس میں بھی انھوں نے انقلاب روس کی حمایت کی تھی۔ اور اس انقلاب کا اثر ان کے ان جملوں سے واضح ہوتا ہے:

''امیروں کی ہستی غریبوں سے قائم ہے۔ اور وہ زمانہ دور نہیں ہے جب غریبوں کے ہاتھ میں طاقت ہوگی اور ان کے ہاتھ میں امیروں کی قسمت کا فیصلہ۔ اس لئے میں لکشمی کے بیٹوں سے کہتی ہوں۔ انقلاب کے درندے کو چھیڑ چھاڑ کر مت جگائے۔ اسے

---

[۱] مضامین پریم چند، عتیق احمد، ص ۱۸۹، انجمن ترقی اردو پاکستان، ۱۹۸۱

جتنا ہی چھیڑو گے اتنا ہی جھلائے گا اور جب وہ بالآخر اٹھ کر
جمائی لے گا اور زور سے دہاڑے گا تو پھر آپ کو بھاگنے کی راہ نہ
ملے گی۔''[1]

ظاہر ہے یہ سارے گوشے خلا میں نہیں تھے ان کے پس منظر میں ایک وحدت کی تمنا اور تڑپ تھی جس نے ۱۹۳۶ کے بعد سے باقاعدہ ادب میں اشترا کی رجحانات کو جگہ دینا شروع کر دیا۔ اختر حسین رائے پوری وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے باقاعدہ ''ادب اور انقلاب ۱۹۴۳'' لکھ کر مارکسی نظریات کی ترویج کی تھی۔ لیکن ان سب سے بہت پہلے اقبالؔ اپنی شاعری میں مارکسی فلسفے کو مختلف انداز سے پیش کر چکے تھے۔ ''خضر راہ'' میں انھوں نے کہا تھا۔

بندۂ مزدور کو جاکر میرا پیغام دے
خضر کا پیغام کیا ہے یہ پیام کائنات
اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دار حیلہ گر
شاخ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات
دست دولت آفریں کو مزد یوں ملتی رہی
اہل ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکات
ساحر الموط نے تجھ کو دیا برگ حشیش
اور تو اے بے خبر سمجھا اسے شاخ بنات
نسل، قومیت، کلیا، سلطنت، تہذیب، رنگ
''خواجگی'' نے خوب چن چن کے بنائے مسکرات

[1] میدان عمل، منشی پریم چند، ص ۴۶۴، مکتبہ جامعہ لمیٹیڈ، نئی دہلی، ۱۹۸۲

کٹ مرا ناداں خیالی دیوتاؤں کے لئے
سکر کی لذت میں تو لٹوا گیا نقد حیات
مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار
انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات
اٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

(سرمایہ ومحنت،خضرراہ)

اسی طرح ''لینن خدا کے حضور میں'' یا'' کارلس ماکس کی آواز'' وغیرہ سے یہ اندازہ ہوجاتا ہے کہ اقبالؔ نے کس حد تک مارکسزم سے اثر قبول کیا تھا۔ مشکل یہ تھی کہ اقبال کٹر مسلمان تھے اور مارکس مذہب مخالف اور یہودی۔ اس لئے اقبالؔ نے مارکس کے نظریات کو کلی طور پر نہیں قبول کیا بلکہ صرف اس حصہ کو تسلیم کیا جس حصہ میں مارکس سرمایہ داری کے خلاف اعلان جنگ کرتا ہے۔ اور مزدوروں کی حمایت کرتا ہے۔ روسی انقلاب نے اقبالؔ کو یہ سمجھا دیا تھا کہ مارکسی فلسفہ قابل عمل ہے اور اسے اپنایا جاسکتا ہے۔ لیکن وہ مقام کبریا کے قائل تھے اور مارکسی فلسفے میں ''کبریا''،''خدائے بزرگ و برتر'' یا ''اللہ جل شانہٗ'' کی گنجائش ہی نہیں تھی۔ یہ فکری تضاد مارکسی نقاد کو اقبالؔ سے دور کرتا ہے۔ لیکن علی سردار جعفری اپنے مقالے میں اس کی تاویل یوں کرتے ہیں کہ عالم اسلام اقبال کے عہد میں مغرب یا فرنگی فلسفے سے بھی لڑ رہا تھا۔ خلافت ختم ہوچکی تھی اور مسلمان حکومتیں عالم انتشار میں تھیں۔ اسی لئے اقبال کے یہاں مارکسی تصورات اسی انتشار کی نشاندہی کرتے ہیں۔ وہ کھل کے مارکسی نظریات کی حمایت کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اور اس سلسلے میں ان کی نظم ''سرمایہ ومحنت''۔ ''لینن خدا کے حضور میں'' تو قابل ذکر ہیں ہی ان کی پوری شاعری محنت کش طبقے کی حمایت میں ہے لیکن اسی کے ساتھ انھیں اس کا احساس ہے کہ اقتدار کا نشہ کس طرح برباد کرتا ہے۔ روس میں جس طرح مزدور حکومتوں کے ہاتھوں انسانیت کی قبا چاک ہوئی اس پر

اقبالؔ خاموش نہیں رہ سکے اور انھوں نے کہا۔

جلال پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو

جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

وہ مذہب اور اخلاقیات کو آئین جہاں بانی سے مربوط کرنا چاہتے ہیں۔ یہ تقریباً انھیں کے لفظوں میں مشکل ہے۔ ادھر اقتدار ہاتھ میں آیا ادھر دنیا بازیچۂ اطفال بنی اور سیاست کا تماشا خون میں ڈوب کر نکلا۔ اقبالؔ نے ۱۹۱۷ سے ۱۹۳۸ تک یہ تماشا دیکھا۔ اگر وہ دوسری جنگ عظیم کے اتنے دنوں بعد چین کے ''ماؤ چاؤ'' کے انقلاب کو دیکھتے یا ویت نام اور کیوبا، کمبوڈیا کو دیکھتے تو انھیں شاید مارکسزم سے نفرت ہو جاتی۔ خود ہندوستان کے کچھ صوبوں میں مثلاً بنگال اور کیرلا میں کمیونسٹ (اشتراکی) نظام رہا مگر آخر میں ثابت یہی ہوا کہ اقتدار کی کرسی میں جو لالچ کی گوند ہوتی ہے وہ اس طرح چپکا لیتی ہے کہ پھر آدمی کی بھوک اقتدار ہی سے مٹتی ہے۔ اور اقتدار انسان کو انسان کا غلام بناتا ہے۔

یہی تصورات مارکسی نقادوں نے اختیار کئے تھے۔ وہ اختر حسین رائے پوری ہوں، علی سردار جعفری ہوں، احتشام حسین ہو، عزیز احمد یا محمد حسن ہوں۔ یہ سب اشتراکیت کا قصیدہ پڑھتے رہے، مارکسی گیت گاتے رہے اور پھر روس میں خروشچیف اور بعد میں گورباچوف نے سارا محل مسمار کر دیا۔ اور یہ ثابت ہوا کہ ''طریق کوہ کن'' میں بھی ''جلال بادشاہی'' ہوتا ہے اور جمہوری تماشا بھی اقتدار کا جلال اور قہر و ظلم رکھتا ہے۔ حالانکہ یہ دنیا ''آدم نو'' کے انتظار میں ہے اور اسی تصور کے سہارے زندگی گزار رہی ہے کہ کہیں کوئی شمس ہے جو روشن ہے اور جس پر پروانے مضطرب ہیں اور حیات تازہ کے افسانے بن رہے ہیں۔ اقبالؔ نے اسی سلسلے میں کہا تھا۔

دیکھ چکا المنی شورش اصلاح دیں

جس سے دگرگوں ہوا مغربیوں کا جہاں

(مسجد قرطبہ)

ان کی نظر میں زندگی انقلاب مسلسل کا نام ہے۔ انقلاب ہوتا ہے۔ انقلاب ہوتا رہے گا۔

اقبال کے سلسلے میں زیادہ تر ناقدین کی رائے ایک جیسی ہی نظر آتی ہے۔ کچھ ان کے فلسفے سے بحث کرتے ہیں تو کچھ ان کی شاعری سے تو کچھ ان کی ''خودی'' ان کی شاہنیت ان کے مردمومن سے بحث کرتے ہیں۔ ترقی پسند ناقدین کی فہرست طویل ہے اور اقبالؔ کا نظریہ مارکسی نظریہ کی کہیں کہیں تائید کرتا نظر بھی آتا ہے۔ مارکسی نقاد میں اختر حسین رائے پوری علی سردار جعفری، مجنوں گورکھپوری عزیز احمد، احتشام حسین وغیرہ نے اقبالؔ پر لکھا اور انھیں مارکسی فلسفے کے اعتبار سے پرکھا۔ اقبالؔ کی فکر اور ان کی شاعرانہ بلندیوں ارتقائی افکار اور بدلتے ہوئے نظریات کے متعلق احتشام حسین لکھتے ہیں:

> ''اقبالؔ اسلام کے عروج و اقتدار کے لئے (اور اسلام ان کے خیال میں تمام دنیا کے انسانوں کے لئے مناسب ترین تصور زندگی ہے) بے قرار رہتے تھے اور اس کے زوال کا تجزیہ کرتے ہوئے یا اس کی ترقی کے عناصر ترکیبی پر غور کرتے ہوئے ان تمام مقامات سے مدد حاصل کرنا چاہتے تھے۔ جو قوت کی مظہر ہوں یا جو طاقت پیدا کرنے میں معین ہوسکیں۔ اس طرح وہ نطشے کے ہمنوا بھی ہیں اور مخالف بھی مارکسی کو پسند بھی کرتے ہیں۔ اور اس پر معترض بھی ہیں میولینی سے متاثر بھی ہیں اور اس کے افعال کے ناقد بھی۔ برگساںؔ کے جوش حیات میں کوئی چیز تھی جو اقبالؔ پسند کرتے ہیں۔ ہیگل، گوئٹے، بھرتری ہری کے بہت سے خیالات سے انھیں اتفاق ہے۔ جزوی حیثیت سے وہ سبھوں کے ساتھ ہیں۔ مکمل طور پر کسی کے ساتھ نہیں۔ انھیں کامل اتفاق صرف قرآن سے ہے یا تقریباً مولانا رومؔ سے۔ اس طرح اس ظاہری تضاد کی تشریح کی

جاسکتی ہے۔ جومطالعہ کرنے والے کوان کے یہاں نظر آتا ہے۔
حقیقت یہ ہے کہ اقبالؔ نے ہر شعبۂ حیات میں اسلام کی سچائی کا
مطالعہ کیا تھا اور اس کے قابلِ عمل ہونے کا یقین صرف جذبہ اور
خواہش پرستی کی مدد سے نہیں بلکہ غور وفکر اور دوسرے نظام زندگی
کے تقابلی مطالعے کے بعد کیا تھا۔'' [1]

مارکسی نقادوں میں اختر حسین رائے پوری کا نام اہمیت کا حامل ہے۔ لیکن اختر حسین رائے پوری کا خیال ذرا مختلف ہے۔ وہ اقبالؔ کو فسطائیت کا ترجمان قرار دیتے ہیں اور اقبالؔ کو اشتراکیت کا مخالف تصور کر کے ان پر کڑی تنقید بھی کرتے ہیں۔ انھوں نے اپنی بات کو ثابت کرنے کے لئے ''فاشیزم (Fascism) اور اقبال'' کا عنوان قائم کیا اور لمبی بحث کے بعد ایک نتیجۂ فکر اخذ کیا۔ وہ لکھتے ہیں:

''اقبال کا نظریۂ زندگی بڑی حد تک اس تحریک سے متاثر ہے جس
کے بانی ''جمال الدین افغانی'' تھے۔ مشرق نے مغربی استعمار کی
چیرہ دستیوں کے خلاف جو احتجاج شروع کیا اور یورپ میں نیٹشاؔ،
برگساںؔ، اور میزنی نے جرمنی تہذیب پر جو اعتراضات کئے اقبال
ان سے بھی اثر پذیر رہوا۔ وہ اسلام کے نام پر ایک تصور عالم پیش کر
رہا ہے اور اس کی رائے میں مسائل زندگی کا واحد حل یہی ہے کہ دنیا
اس تصور کو عملی جامہ پہنائے۔ یہاں میں صرف یہ دکھانے کی کوشش
کروں گا کہ اقبال فاسطیت کا ترجمان ہے اور یہ درحقیقت زمانہ
حال کی جدید سرمایہ داری (Neo Capitalism) کے سوا کچھ
نہیں۔'' [2]

[1] روای اور بغاوت، سید احتشام حسین، ص ۸۹، مالک ادارۂ اشاعت اردو حیدرآباد ۱۹۴۷ء

[2] ادب اور انقلاب، اختر حسین رائے پوری، ص ۸۰، ادارۂ اشاعت اردو، حیدرآباد ۱۹۴۳ء،

اپنے اس مضمون میں اختر حسین رائے پوری مدلل طریقے سے سمجھاتے ہیں اور لکھتے ہیں:

''اب مزدوروں کی تحریک کو کچلنے اور ساتھ ساتھ سلطنت میں یک جہتی رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ جمہوریت کو فنا کر کے ڈکٹیٹری قائم کی جائے۔ ڈکٹیٹر ایک انسان برتر ہے جو ہر طبقے کے ساتھ انصاف کرتا ہے جو ہر قسم کے طبقاتی اور نسلی تعصب سے بالا ہے۔ وہ سرمایہ داری کی سرکوبی کرتا ہے اور مزدوروں کو 'انتہا پسندی' کی طرف نہیں جانے دیتا۔''[1]

اپنے نظریہ کی تائید کرتے ہوئے اختر حسین رائے پوری مزید وضاحت کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

''اقبال قومیت کا اس طرح قائل ہے جس طرح 'موسولینی' اگر فرق ہے تو صرف اتنا کہ ایک کے نزدیک قوم کا مفہوم نسلی ہے اور دوسرے کے نزدیک مذہبی۔ فاسشتوں کی طرح وہ بھی جمہور کو حقیر سمجھتا ہے۔ ملوکیت و سرمایہ داری کا وہ اس حد تک دشمن ہے جس حد تک متوسط طبقے کا ایک آدمی ہوسکتا ہے بندہ اور بندہ نواز کی تفریق ظاہر مٹ جائے اور محمود و ایاز ایک صف میں کھڑے ہوکر نماز پڑھ لیں۔ مشینوں کا رواج انسانیت کے لئے مضرت رساں ہے۔

دل کے لئے موت مشینوں کی حکومت
احساس مروت کو کچل دیتے ہیں آلات[2]

---

[1] ادب اور انقلاب، اختر حسین رائے پوری، ص۸۲

[2] ادب اور انقلاب، اختر حسین رائے پوری ص۸۳

اقبال پر فاشیت کا اعتراض کرنے کے سلسلے میں اختر حسین رائے پوری اس نتیجے پر پہنچتے ہیں:

''مختصر یہ کہ 'اقبال' اسلامی فاشیت ہے اور اس کا ردعمل بھائی پرمانند
اور ڈاکٹر منجے کے ہندو فاشیزم کی صورت میں ظہور پذیر ہو رہا ہے
جن کے نزدیک ویدک تہذیب انسانیت کی معراج اور ذات پات
کی تقسیم، تقسیم عمل کا بہترین نمونہ ہے۔''[1]

وہی احتشام حسین جو اقبال کو مارکسزم سے قریب دیکھنا چاہتے تھے مگر قریب نہیں دیکھ پائے ان کی رجائیت کے معترف اور مداح، دراصل جس زمانے میں اقبال کی شاعری عروج پر تھی وہی دور فانی کا بھی تھا جہاں اگر دلہن بھی آتی تھی تو موت کی شکل میں آتی تھی۔ قنوطیت کی معراج فانی کے یہاں تھی اقبال کے یہاں اس کے برعکس رجائیت ہے امید ہے خوش آئند مستقبل کی خبر ہے ایک نئے زمانے کی وضاحت ہے احتشام حسین لکھتے ہیں:

''انھیں تصورات پر اقبال نے رجائیت کے فلسفے کی بنیاد رکھی ہے۔
اس میں گہری مابعد الطبیعاتی رنگ آمیزی ہے۔ اسلامی فکر کے
اشارے ہیں۔ ''**لایخلف المیعاد اور لاتقنطو**'' کے
سہارے ہیں۔ تاکہ مٹتے ہوئے اسلامی ممالک اپنے پیروں پر
کھڑے ہونے کی قوت پیدا کرلیں۔ اس میں علوم جدید اور
سائنس کے حقائق سے یقین بھی شامل کیا گیا ہے۔ بیداری اور
ارتقا کا یہ درس اس قدر خوبصورت اور اعلیٰ ہے کہ ہر شخص اسے دہراتا
اور اپنے اندر قوت محسوس کرتا رہے گا۔

---

[1] ادب اور انقلاب، اختر حسین رائے پوری، ص ۸۷

یہ آشیاں نہ نشیمن نہ لذت پرواز
گہے بہ شاخ گلم گاہ بر لب جو یم''[1]

احتشام حسین اپنے مضمون میں اقبال کا نظریہ بھی پیش کرتے ہیں۔ اور اقبال کے شعر اور فلسفے کے سلسلے میں کیا فکر تھی یا وہ کیا چاہتے تھے اس کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ کہتے ہیں:

''شعر اور فلسفہ کے متعلق اگر اقبال کے اعتراضات پر نگاہ ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ فلسفی بھی تھے اور شاعر بھی اور نہ فلسفی تھے نہ شاعر۔ مختلف موقعوں پر انھوں نے شاعرانہ انداز اختیار کیا ہے اور کہا ہے کہ میں نہ شاعر ہوں نہ فلسفی چند خیالات ہیں جنھیں لفظوں میں پیش کر دیتا ہوں۔ نہ ان میں فن کی نزاکتیں ہیں اور نہ شاعری کا جادو۔ اور کبھی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ فلسفہ میرے آب و گل میں سرایت کئے ہوئے ہے۔ میں فلسفے کی تعلیم دیتا ہوں اور شاعری کرتا ہوں اور شاعری بھی وہ جس کی تخلیق میرے خون جگر سے ہوئی ہے۔ اس لئے میں نے عرض کیا ہے کہ اقبال کے لئے شاعری شاعر کے شعور اور اس کی شخصیت سے جدا کوئی چیز نہیں۔ فن کا یہ نظریہ منصفانہ اور عقلی ہے اور ہم اچھے سے اچھے اور بڑے سے بڑے شاعر کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ راہ اختیار کر سکتے ہیں کہ اس کے خیالات کو عقل اور انصاف کے ترازو پر تولیں اور فن کے مطالبات پر نگاہ رکھتے ہوئے اس کے شعور کی تہیں کھولیں۔''[2]

احتشام صاحب کا یہ کہنا درست ہوگا کہ شاعر کے خیالات کو عقل اور انصاف کے ترازو پر تولیں۔

[1] تنقید اور عملی تنقید، احتشام حسین، ص ۱۴۱، اتر پردیش اردو اکادمی لکھنؤ ۲۰۰۵ء

[2] تنقید اور عملی تنقید، اقبال کی رجائیت کا تجزیہ احتشام حسین، ص ۱۲۸، اتر پردیش اردو اکادمی، ۲۰۰۵

مگراس کے ساتھ ساتھ یہ کہنا بھی ضروری ہے کہ عقل اور انصاف کا میعار کسی شخص کے لئے کیسا ہے؟ عقل اور انصاف تو اخلاقی بات ہے فن کے معیار بھی مختلف لوگوں کے لئے جدا جدا ہوتا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ جس چیز کو ہم انصاف سمجھ رہے ہوں وہ کسی اور کے لئے انصاف سے الگ کوئی چیز ہو۔ اسی طرح عقل کا پیمانہ بھی ہر شخص کا اپنا ہوتا ہے۔ فن کے اعتبار سے بھی ادب میں مختلف شاخیں ہیں۔ اور ہر شخص اپنے ماحول سے مطابقت رکھتے ہوئے غور وفکر سے متاثر ہو کر کسی ایک نظریہ کا حامی بنتا ہے۔

احتشام حسین اقبالؔ کی فکر اور ان کے Vision یا بصیرت پر بھی سوال اٹھاتے ہیں۔ اقبالؔ قوم اور ملت کے خیر خواہ ہر جگہ نظر آتے ہیں اور اپنے اشعار سے وہ سوز و تڑپ پیدا کرتے ہیں کہ قاری اٹھ کھڑا ہو اور میدان جنگ میں بھی جانے کو تیار ہو جائے۔ مگر اتنی عظیم فکر اور اس خیر خواہی اور وطن کی محبت کا نتیجہ کیا ہے؟ اور کیا صرف اقبال اپنے اشعار سے ہی اس نصب العین کی تکمیل کرنا چاہتے تھے اس پر احتشام حسین لکھتے ہیں:

> ''اقبال کو سامراج شاہی اور سرمایہ داری سے نفرت ہے لیکن وہ ان طاقتوں کے ساتھ کبھی اتحاد عمل نہ کر سکے جو ان کے مٹانے کے ذریعے تھیں۔ وہ ہندوستان کی تحریک آزادی کے متعلق کبھی بہت واضح خیالات کا اظہار نہ کر سکے۔ انھوں نے آزادی خیال اور آزادی نسواں کو بعض ایسے اخلاقی قیود کے ساتھ مشروط کر دیا تھا جو موجودہ طبقاتی سماج کی اقتصادی اور معاشرتی زندگی سے تعلق نہ رکھتے تھے وہ تازیانے لگا لگا کر لوگوں کو گندے اور پست مقاصد سے جنگ کرنے پر اکساتے تھے اور ان میں جوش عمل پیدا کرتے تھے۔ لیکن کوئی منصوبہ یا عملی خاکہ پیش نہ کرتے تھے۔ کوئی شخص آزادی کے علمبردار کی حیثیت سے ان کے خلوص میں شک نہیں

کرسکتا۔ان کی سچی جمہوریت پسندی پر حرف نہیں لاسکتا۔ترقی کی
خواہش اور انسانی عظمت کے اظہار کے خلاف کچھ نہیں کہہ سکتا۔
لیکن انھوں نے ان نظریاتی حقیقتوں کے لئے عمل کی کسوٹی نہیں تیار
کی۔ وہ اپنے خیالات کو ان کے منطقی نتائج تک نہیں پہنچاتے
تھے۔''[۱]

جیسا کہ احتشام حسین نے اقبالؔ کے فکری اور عملی نظریہ پر اعتراض کیا ہے کچھ اسی طرح کے اعتراضات علی سردار جعفری نے بھی اپنی کتاب ''ترقی پسند ادب'' میں درج کئے ہیں۔جن سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ جہاں اقبالؔ کی شخصیت اور ان کی ساحری کے لوگ گرویدہ تھے وہیں ان کے کلام اور مقصدیت پر اعتراضات بھی درج کرائے گئے۔ترقی پسندوں نے اقبال کو بڑی فراخ دلی سے اپنایا مگر جہاں بھی ان سے اختلاف ہوا۔وہاں اس کی نشاندہی کرتے چلے گئے۔علی سردار جعفری کہتے ہیں:

''یہ اقبال کا مستقل تضاد ہے کہ وہ اپنی شاعری میں جس حسین و
جمیل دنیا کی تشکیل کرنا چاہتے ہیں ان کا فلسفہ اس دنیا کے تباہ
کرنے والے افراد کی پیدائش میں مدد کرتا ہے۔اس لئے اقبال کی
شاعرانہ شخصیت کو ان کی فلسفیانہ شخصیت سے الگ کر کے یہ کہنا پڑتا
ہے کہ وہ شاعر بڑے ہیں اور فلسفی چھوٹے۔''[۲]

آگے بڑھتے ہوئے جعفری صاحب اقبال کی ماضی پرستی اور ان کی ماضی پرستی کی مجبوری کی طرف اشارہ کچھ اس طرح کرتے ہیں:

''اقبال کو ایک حساس شاعر اور بڑے فن کار کی طرح سامراج اور
سرمایہ داری سے شدید نفرت تھی لیکن سامنے کوئی تعمیری راستہ نظر

---

[۱] اقبال بہ حیثیت شاعر اور فلسفی،ص۹۲،روایت اور بغاوت،احتشام حسین

[۲] ترقی پسند ادب،علی سردار جعفری،ص۱۰۳،انجمن ترقی اردو ہند،علی گڑھ ۱۹۵۷

نہیں آ رہا تھا اس لئے وہ ماضی کی طرف پلٹ رہے تھے۔اس کا
اعتراف اقبال نے شروع میں اس طرح کیا کہ ''دیکھتا ہوں
دوش کے آئینے میں فردا کو میں'' اور آخر میں صاف صاف الفاظ
میں کہہ دیا۔

از زمانِ خود پشیمانی شود
در قرون رفتہ پنہائی شود

یہ دراصل ایک طرح کی روپوشی ہی تھی۔''[1]

علی سردار جعفری ترقی پسند اور مارکسی نظریہ کی تائید کرتے ہوئے اقبال کی فکر پر سوالیہ نشان لگاتے ہیں۔ یہ بات اور ہے کہ اقبال کا نظریۂ مارکسزم کیا تھا؟ کیا وہ مارکس سے متاثر تھے یا پھر وہ ایک اسلامی نظریہ کے حامی تھے جس میں مزدور کی مزدوری اس کے پسینہ سوکھنے سے پہلے دے دینے کا حکم ہے۔ سردار جعفری لکھتے ہیں:

''اقبال ہندوستان کے ان پہلے دو تین شاعروں میں ہیں جنھوں
نے انقلاب روس کا خیر مقدم کیا۔ پہلی بار اقبال کی شاعری میں
انقلاب کا لفظ (سیاسی اور سماجی تبدیلی کے معنوں میں) آیا اور
مزدور اور سرمایہ دار کے تضاد کا اظہار ہوا۔ (''اور یہ سرمایہ ومحنت
میں ہے کیسا تضاد'') (''کھائے کیوں مزدور کی محنت کا پھل سرمایہ
دار) اقبال نے ان تصورات کو لے کر ان میں بھی روحانیت شامل
کردی جس کا اظہار ان کی نظم ''لینن خدا کے حضور میں'' اور دوسری
نظموں میں ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال انقلاب کی دعوت بھی

---

[1] ترقی پسند ادب، علی سردار جعفری، ص ۱۰۶

دیتے ہیں (''خواجہ از خون رگ مزدور ساز و لعل و ناب۔ از جفائے
وہ خدایاں کشت دہقاناں خراب۔ انقلاب آئے انقلاب۔'')
انقلاب سے گھبراتے بھی ہیں (''زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں
میں آجائے۔ طریق کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی'')۔ یہ
بھی سمجھتے ہیں کہ مارکس اور لینن کی تعلیمات میں سچائی ہے اور یہ بھی
محسوس کرتے ہیں کہ ان میں روحانیت کی کمی ہے۔''[1]

ایک موقع پر اور جعفری صاحب نے اقبالؔ کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا اور کچھ اس انداز میں رقم طراز ہیں:

''اس تضاد کی وجہ سے کہیں اقبال کی شاعری انتہائی بلند حسین اور پر
شکوہ ہوگئی ہے اور کہیں بے انتہائیت سب سے زیادہ ناقابل
برداشت حصہ وہ ہے جہاں اقبال نے عورت کے بارے میں اپنے
خیالات کو ظاہر کیا ہے اور جہاں انھوں نے عوام کو ''دو صد خر'' سے
تعبیر کیا ہے اور اپنے فلسفے کی لپیٹ میں ساری مادی ترقیوں علوم،
عقل اور سائنس کو لیا ہے اور فرقہ پرستی کو ابھارا ہے۔''[2]

چوں کہ علی سردار جعفری ترقی پسند نظریہ رکھتے تھے اور اسی کے زیر اثر وہ اقبالؔ کو پرکھتے ہیں۔ وہ اقبالؔ اور اشتراکیت پر کچھ یوں لکھتے ہیں کہ:

''اقبال شاعر تھے اور شاعر کی حیثیت سے انقلاب روس جیسے عظیم
تاریخی واقع سے جذباتی طور پر متاثر ہو جانا کوئی حیرت ناک بات
نہیں ہے لیکن انقلاب روس اور کمیونزم میں اقبال کی دلچسپی وقتی

---

[1] ترقی پسند ادب علی سردار جعفری ص ۱۰۶

[2] ترقی پسند ادب علی سردار جعفری ص ۱۰۷

نہیں تھی۔ یہ ہوا کا گزرتا ہوا جھونکا نہیں تھا جس کو شاعر نے ایک
لمحے میں محسوس کر کے فراموش کر دیا ہو۔ یہ نظام فکر اقبال کے تخیل کو
مسلسل مہمیز کرتا رہا انھوں نے اس کے حق میں بھی جادو بیانی کی
اور اس کے برخلاف بھی اظہار خیال کیا لیکن ۱۹۱۷ کے بعد ۱۹۳۸
تک وہ کبھی اس طرف بے اعتنائی کا انداز ہ اختیار نہ کر سکے۔ اقبال
کی عمر کے یہ آخری اکیس (۲۱) سال ان کی شعری اور تخلیقی زندگی
کے سب سے زیادہ بارآور اور ثمر بار سال رہے۔''[۱]

اقبالؔ کے ترقی پسند ناقدین میں عزیز احمد ایک اہم ناقد ہیں مگر انھوں نے صرف ترقی پسند نظریہ کی بنا پر ہی اقبال کو نہیں پرکھا بلکہ اقبال کے دوسرے تمام پہلوؤں پر بھی زور دیا۔ حالانکہ عزیز احمد نے بھی اقبال کے فنی نظریہ کے بجائے فکری نظریہ پر ہی غور کیا اور اپنی رائے پیش کی۔ عزیز احمد نے اقبال پر ہونے والے اعتراضات کا جواب بھی دیا۔ اقبال کا ہندوستان اور مسلمانوں کو لے کر جو نظریہ رہا اس کی وضاحت عزیز احمد کچھ یوں کرتے ہیں:

''ہندوستان کے مسلمانوں کی حد تک کم سے کم اسلامی شاعری کے
ابتدائی دور میں اقبال نے جس بین الاقوامیت کا انتخاب کیا ہے وہ
اشتمالی نہیں بلکہ اسلامی ہے گو رفتہ رفتہ ان کی اس بین الاقوامی
اسلامیات کے تصور کا معاشی نظام اشتراکی ہوتا گیا۔ ان کے
نزدیک اسلام بین الاقوامیت ہندوستانی وطنیت سے بہتر سیاسی
بدل ہے۔ اقبال پھر یورپ ہی میں کلیسا اور سلطنت کے فرق سے
اپنی بحث شروع کرتے ہیں۔''[۲]

---

[۱] اقبال اور مغرب مرتبہ آل احمد سرور، ص ۱۲۶، اقبال انسٹیٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سرینگر، ۱۹۹۷

[۲] اقبال نئی تشکیل، عزیز احمد، ص ۴۳، مکتبۂ اردو لکھنؤ، ۱۹۷۰

عزیز احمد نے اقبال پر ہونے والے بہت سارے اعتراضات کا جواب دیا۔ اقبال کی وطن پرستی ان کی مذہب پرستی پر عزیز احمد کچھ اس انداز میں رقم طراز ہوتے ہیں:

''چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا، مسلم ہیں ہم وطن ہیں سارا جہاں ہمارا'' سے یہ ہرگز مراد نہیں کہ دنیا کو بزور تیغ فتح کر کے اپنا وطن بنانا مسلمانوں کا فرض ہے بلکہ یہ کہ بحیثیت بود و باش کے ساری دنیا مسلمانوں کا یا سارے انسانوں کا وطن ہے اس میں کسی ملک کی قید نہیں جس طرح ''الارض للہ'' کی رو سے ساری زمین خدا کی ملکیت ہے اور انفرادی ملکیت کسی صورت میں امانت سے بڑھ کر نہیں۔ اسی طرح کسی ملک کی سیاسی ملکیت جس پر سیاسی مملکت قائم ہو محض ایک ہنگامی اور غیر اصل سی چیز ہے۔ ساری دنیا وطن بن سکتی ہے لیکن وطن کے معنی ''سیاسی وطن'' کے نہیں ہیں۔''[۱]

عزیز احمد اقبالؔ کی بدلتی ہوئی فکر اور ان کے انقلابی آہنگ کی شروعات میں بتاتے ہیں کہ اقبال کی اسلامی شاعری کا دور ۱۹۰۵ سے ۱۹۰۸ کے درمیان تک ہی تھا اسکے بعد اقبالؔ کے یہاں ایک انقلاب نظر آتا ہے اور یہ انقلاب ''خضر راہ'' سے شروع ہوتا ہے بلکہ عزیز احمد ''خضر راہ'' کو انقلابی شاعری کی شروعات تسلیم کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

''خضر راہ سے پہلے طبقاتی کشمکش معاشی آزادی اور دوسرے اشتراکی مسئلوں کا ذکر اقبال کے کلام میں شاذ و نادر ہی کہیں ہوا ہو۔ اگرچہ کہ اسلامیت باقی رہتی ہے مگر اس کا رجحان، اس کا موضوع اور اس کے محرکات بڑی حد تک بدل جاتے ہیں۔ خضر راہ میں

---

[۱] اقبال نئی تشکیل، عزیز احمد، ص ۴۸

سب سے پہلے اسلام اور اشتراکیت کا امتزاج ملتا ہے۔ اشتراکیت
کے تجزیے تک تو وہ غالباً مارکس ہی کے نقطۂ نظر سے پہنچے ہیں۔
لیکن خضر کی زبانی ان حقائق کا بیان کرنا اس طرف اشارہ کرتا ہے
کہ اسلام کا اجتہاد بھی ان معاشی تجزیوں کی پوری پوری تائید کرتا
ہے۔''[1]

ترقی پسند ناقدین میں عزیز احمد ایک اہم ناقد ہیں جنھوں نے سب سے پہلے اقبال کی عظمت کا اعتراف کیا اور ان پر کئے جانے والے اعتراضات کا مدلل جواب دیا۔ ''اقبال ایک نئی تشکیل'' سے اقبال کو سمجھنے میں ایک نئی راہ ملتی ہے اور بہت ساری غلط فہمیاں بھی دور ہوتی ہیں۔

اقبالؔ اور ترقی پسند ناقدین کا ذکر ہو تو مجنوں گورکھپوری کا نام پیش پیش رہتا ہے کیوں کہ مجنوں صاحب نے اقبالؔ پر کافی تلخ اعتراضات کئے۔ انھوں نے اقبالؔ پر چند ایسے اعتراض بھی کئے جو کافی پہلے سے کئے جا رہے تھے اور ان کا جواب آل احمد سرور صاحب نے اپنے مضمون ''اقبالؔ اور اس کے نکتہ چین'' میں دے دیا تھا۔ مجنوں گورکھپوری نے اپنی کتاب ''اقبالؔ (اجمالی تبصرہ)'' میں اقبالؔ پر بہت سارے اعتراضات درج کئے۔ انھوں نے اقبال کو قدامت پسند، رجعت پسند شاعر مانا۔ مجنوں صاحب اقبالؔ کے تصور عشق پر ان کے مردمومن پر شاہین کے تصور پر ان کے مذہب اور ملت کے نظریہ پر سوالیہ نشان لگاتے ہیں۔ وہ اقبالؔ کے تصور عشق پر کچھ یوں رقم طراز ہوتے ہیں:

''اقبال کا تصور عشق جنسی اور زوجی تحریک کے عنصر سے بالکل
معریٰ ہو گیا ہے اور محض ایک ماورائی قوت ہو کر رہ گیا ہے۔ ہم کہہ
سکتے ہیں کہ عشق کا یہ تصور عام انسانی سطح سے بہت دور ہو گیا ہے اور
اس میں انسانیت کی بو بہت کم باقی رہ گئی ہے۔ ہم اپنے کو اس سے

[1] اقبال نئی تشکیل، عزیز احمد، ص ۱۳۴

کچھ اجنبی سا پاتے ہیں۔ یہ خیال ایک حد تک صحیح ہوگا۔ سمجھ میں نہیں
آتا کہ اقبالؔ نے اپنے فلسفے کے لئے ایک ایسی اصطلاح کیوں
منتخب کی جو اس سے پہلے عوام کے لئے مانوس ہو چکی تھی۔ اور جس کو
ہر کس و ناکس اپنی زندگی کا ایک عام اور لازمی جزو سمجھتا تھا۔''[1]

حالانکہ اقبال کے یہاں بہت سارے ایسے الفاظ ہیں جو اردو ادب میں اور عام زندگی میں پہلے سے موجود تھے اور لوگوں کے نزدیک ان کے معنی مختلف تھے مگر جب اقبالؔ نے ان الفاظ کا استعمال اپنے یہاں کیا تو معنی کی ایک نئی دنیا آباد کی۔ مروجہ معنی سے ہٹ کر لفظ کو ایک نیا معنی دنیا اقبال ہی کا کارنامہ ہے۔ آگے مجنوں صاحب اقبالؔ پر اسلاف پسند اور قدامت پسند کا اعتراضات کرتے ہیں اور کہتے ہیں:

''اقبال کا کلام اور ان کا پیغام ایک صحیح اور صالح فکری صلاحیت
رکھنے والے ذہن کو الجھن میں ڈال دیتا ہے اور وہ قطعی فیصلہ نہیں
کرسکتا کہ اقبالؔ کو ترقی پسند کہا جائے یا قدامت پرست، کبھی کبھی
واقعی ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ ان کا مسلک انسانیت اور آفاقیت تھا
یا سستے قسم کی ملیت اور اسلاف پرستی۔ اس لئے کہ دونوں عنوان
کے عناصر اقبالؔ کے ہاں مخلوط اور گڈ مڈ ملتے ہیں جس سے ہم کو اکثر
یہ شبہ ہونے لگتا ہے کہ خود اقبالؔ کے لئے ان کے افکار و خیالات
صاف اور سلجھے ہوئے نہیں تھے۔''[2]

مجنوں صاحب کا اعتراض ہے کہ اقبالؔ کے خیالات عمل سے خالی تھے اور وہ اپنی مثالی دنیا آباد کر چکے تھے اور حقیقت کو نظر انداز کرتے جاتے تھے اس سلسلے میں وہ کہتے ہیں:

''اگر تامل کے ساتھ اقبال کے کلام کا مطالعہ کیا جائے اور ان کے

---

[1] اقبال، اجمالی تبصرہ، مجنوں گورکھپوری، ص ۲۱، یونین پرنٹنگ پریس دہلی ۱۹۵۵

[2] مجنوں گورکھپوری، اقبال، اجمالی تبصرہ ص ۲۶

کلام سے جو اثرات مرتب ہوتے ہیں ان کا تجزیہ کیا جائے تو ہم کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اقبالؔ کے دل میں ہماری دنیائے آب وگل کے لئے نہ کوئی محبت تھی اور نہ کوئی جذبۂ احترام۔ یہ سچ ہے کہ تمام بنی نوع انسان کو ایک نظام اخوت کے ماتحت لے آنے اور ساری دنیا کو ایک اجتماعی ہیئت کا پابند بنانا انسان کا بہترین کارنامہ ہوگا۔ لیکن اس کے یہ معنی نہ ہونا چاہئے کہ جس مٹی سے ہمارا خمیر ہوا ہو اس کے لئے ہمارے دل میں کوئی انس یا درد باقی نہ رہے اور اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اقبال کا کلام اس درد اور انس سے خالی ہے۔ ان کو ہمارے کرۂ ارضی سے زیادہ خورشید و ماہ۔ انجم و کہکشاں کی دنیا سے محبت معلوم ہوتی ہے اور وہ اپنے خیال میں ستاروں سے آگے کی آبادیوں میں کھوئے رہتے ہیں۔''[1]

اقبال کو قدامت پسند اور رجعت پسند قرار دینے کے بعد مجنوں صاحب اقبالؔ کی شاہینیت کی طرف بڑھتے ہیں اور مدلل انداز میں کچھ یوں اعتراض کرتے ہیں:

''آخری دور میں اقبال کی شاعری میں ایک اور میدان پیدا ہو گیا جو حجازیت سے بھی زیادہ خطرناک ہے۔ اور جس کو ہم عقابیت کہیں گے۔ اور جو ایک قسم کی فاشیت (Fascism) ہے۔ جس طرح اقبالؔ کے تصور میں حجاز نے اپنا تسلط جما لیا تھا اسی طرح عقاب، شاہین، شہباز اور چیتے جیسے سفاک جانوروں نے بھی ان کی فکر و بصیرت میں ایک مرکزی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ وہ انسان میں بھی

---

[1] مجنوں گورکھپوری، اقبال اجمالی تبصرہ، ص ۳۶

بالخصوص ''مردمومن'' میں انھیں پھاڑ کھانے والے جانوروں کی
خصلت دیکھنا چاہتے ہیں۔ سنئے کتنی لذت لے کر کہتے ہیں۔

جو کبوتر پر جھپٹنے میں مزا ہے اے پسر
وہ مزا شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں

ذرا ہم آپ تھوڑی دیر کے لئے سوچیں کہ اگر یہ غارت گرانہ میدان
عام ہوجائے اور زبردستوں کو زیر دستوں پر یوں ہی جھپٹنے کا
معاشرتی اور قانونی حق دیا جائے تو ہماری دنیا کا کیا حال ہوگا۔ اور
وہ رہنے کے لئے کیسی جگہ ہوگی۔؟''[1]

تقریباً ۷۰ صفحات کے اس کتابچہ میں مجنوں صاحب نے اقبالؔ پر بہت سارے اعتراجات درج کئے ان پر مدلل طریقے سے بحث کی۔ نہایت کوتاہ نظر، غلط اندیش، قدامت پسند، رجعت پسند، فرقہ پسند جیسے جملے استعمال کرنے کے بعد وہ اقبالؔ کی عظمت کے قائل بھی نظر آتے ہیں اور کہتے ہیں:

''لیکن اقبال کی حمایت اور مخالفت میں سب کچھ کہہ چکنے کے بعد
بھی ان کی شاعرانہ عظمت اور مفکرانہ منزلت کا دل سے قائل ہونا
پڑتا ہے۔ ان کے کلام کا ایک معتد یہ حصہ ایسا ہے جو ان تمام
کوتاہیوں اور غلط اندیشوں سے پاک ہے اور جو یقیناً انسانیت کا
پیغام ہونے کے اعتبار سے ایک آفاقی مرتبہ رکھتا ہے۔''[2]

اقبالؔ کے سلسلے میں تمام ناقدین کا یہ المیہ ہے کہ نہ وہ کھل کر اقبال کی تعریف کرتے ہیں اور نہ ہی دل کھول کر ان کی مزمت کرتے ہیں۔ جہاں تحسین کا پہلو ہے وہاں ایسے بت تراشے گئے ہیں کہ سر تسلیم خم کرنا پڑتا ہے اور جہاں تنقیص کی بات آتی ہے تو نہایت پست اور حقیر اعتراضات کی بھی بھر مار ہوتی ہے۔

[1] مجنوں گورکھپوری، اقبال اجمالی تبصرہ، ص ۳۸

[1] مجنوں گورکھپوری، اقبال اجمالی تبصرہ، ص ۴۰

ان سب کے بعد آخر میں اقبالؔ ایک بہت بڑے اور آفاقی شاعر تھے انھوں نے اردو ادب کا مقام بلند سے بلند تر کیا جیسے جملے دیکھنے کو ملنا عام سی بات ہے۔اسے بھی اقبالؔ کا ایک معجزہ ہی کہہ لیجئے کہ کوئی بھی ان سے دامن بچا کے نہ جا سکا۔سبھی نے خراج عقیدت کے پھول چڑھائے بھلے ہی ان میں کچھ کانٹے کیوں نہ ہوں۔

اس طرح اقبال ایک طرف ترقی پسندوں کی نظر میں ترقی پسند شاعر کی حیثیت رکھتے ہیں اور تمام ترقی پسند اپنی کوششوں سے یہ ثابت بھی کرنا چاہتے ہیں کہ اقبالؔ ترقی پسند شاعر ہیں اور وہ مارکسزم کی پیروی کرتے ہیں مگر دوسری طرف ان کے یہاں رجعت پسندی بھی نظر آتی ہے۔اس کی وجہ بھی صاف ہے کوئی عام انسان کیوں نہ ہو ہر دور میں ایک جیسی سوچ نہیں رکھتا ہے وقت اور حالات کے اعتبار سے بدلتا ہے نئے رنگ و روپ اختیار کرتا ہے اسی طرح شاعر بھی وقت کے ساتھ ساتھ بدلتا ہے۔اس کی فکر میں انداز بیان میں وقت کے ساتھ پختگی بھی آتی ہے اور خیالات بھی بدلتے رہتے ہیں کچھ اسی طرح کے حالات اقبالؔ کی زندگی میں بھی رونما ہوئے۔انھوں نے وقت کو بدلتا دیکھا۔انھوں نے دنیا کے ادب کا مطالعہ کیا پھر اسلام کا مطالعہ کیا اور لینن اور ماکس کے نظریہ کو بھی دیکھا سمجھا اور متاثر بھی ہوئے۔اس لئے ان کی شاعری میں بھی یہ تبدیلی اور تضاد نظر آتا ہے اس لئے اقبالؔ کو سمجھنے کے لئے ان کے دونوں طرح کے اشعار اور فکر کو سمجھنا ضروری ہے۔

اقبال پر بے شمار اعتراضات ہوئے کچھ تو یقیناً اثر انگیز تھے مگر کچھ بے وقت کی راگنی ثابت ہوئے۔جس طرح سے اقبالؔ کی قد آور شخصیت سے متاثر ہو کر زیادہ تر ناقدین نے سر تسلیم خم کیا اور ایسے سروں میں بے شمار سر شامل ہیں وہیں ایسے بھی لوگ ہیں جنھوں نے بے شمار اعتراضات بھی کئے ہیں جن کی فہرست بھی طویل ہے مگر ان سب کے باوجود محمد حسن کی بات قابل ستائش ہے وہ لکھتے ہیں:

''آج دنیا کے ممالک ایک دوسرے سے قریب آئے ہیں اور
مشرق و مغرب کی فلسفیانہ اتحاد زیادہ بلند آواز میں کی جانے لگیں

ہندوستان نے بار بار اس بات کا عادہ کیا کہ دونوں سروں کو ایک
دوسرے کی روح اور روایت کو انسانی قدروں کی روشنی میں سمجھنے کی
کوشش کرنا چاہیئے ظاہر ہے کہ یہ محض ادبی اور فلسفیانہ مسئلہ نہیں بلکہ
اس پر ہمارے آئندہ فکری اور عمرانی نظام کا انحصار ہے۔ اقبال نے
جس نقطۂ نظر سے اس مسئلے کا مطالعہ کیا ہے وہ یقیناً قابل غور ہے
اس سے اختلاف کی گنجائش ہے لیکن اختلاف کرتے وقت ہمیں یہ
یاد رکھنا چاہیئے کہ ایک شاعر کائنات کے آہنگ کی تلاش کر رہا ہے
اور اسے فکری فلسفی اور سیاسی رہنما کی حیثیت دینا غلط ہے۔''[1]

اس طرح ترقی پسند ناقدین کے خیالات اقبال کو لے کر ملے جلے سے نظر آتے ہیں۔ مارکسی ناقدین نے اقبال تنقید کا حق کہیں کہیں بخوبی ادا کیا ہے کیوں کہ تنقید کے معنی نہ تو خالص تنقیص ہے اور نہ ہی خالص تحسین۔ اس اعتبارس ترقی پسند ناقدین نے اقبال تنقید کے حق میں جو بھی اعتراض کیئے وہ حق بجانب ہیں۔

[1] ادبی تنقید، محمد حسن، ص ۱۷۰، ادارۂ فروغ اردو لکھنؤ ۱۹۷۳

(ب) سماجی نقاد

اقبالؔ کے کلام میں اتنی وسعت اور جامعیت ہے کہ وہ زندگی کے ہر شعبہ کو اپنے اندر سمیٹ لیتے ہیں۔ وہ سماجیات کو انسانیات Humanism سے الگ کوئی چیز نہیں سمجھتے اس لئے ان کی سماجیات پر جب گفتگو ہوگی تو چاہے وہ ''عورت'' ہو۔ چاہئے ''افلاطون کا فلسفہ'' یا '' آزادیٔ ہند'' سب معارض بحث میں آئیں گے۔ ان کی سماجیات کا دائرہ وسیع بھی ہے کہ اس میں کسی نہ کسی شکل میں تمام علوم شامل ہو جاتے ہیں، اور بہت محدود بھی ہے کہ اس میں فرد کے سماج سے تعلق کا ذکر رہ جاتا ہے۔ حالانکہ اقبالؔ نے ایک جگہ کہا۔

قوم گویا جسم ہے افراد ہیں اعضائے قوم
شاعرِ رنگیں نوا ہے دیدۂ بینائے قوم
مبتلائے درد کوئی ہو عضو روتی ہے آنکھ
کس قدر ہمدرد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ

لیکن فرد اور قوم میں کیا ربط ہونا چاہئے؟ کیا فرد صرف ایک قطرے کی مانند ہے کہ وہ قوم میں اپنی انفرادیت اور شخصیت کو گم کر دیتا ہے یا فرد اتنا اہم ہو جاتا ہے کہ وہ پوری قوم کی رہنمائی کرتا ہے ''عامر مطلق'' یا Dictator ہو جاتا ہے۔ یہ طویل بحثیں اقبالؔ کے یہاں ہے لیکن فرد اور سماج کے رشتے میں وہ دونوں کو اہم تصور کرتے ہوئے دونوں کا درجہ متعین کر دیتے ہیں۔ اس طرح سماجیات کے اصول کے تحت اقبالؔ کے یہاں باہمی تعاون سماجی ارتقا کی بنیاد ہے۔ وہ ایک ایسے سماج کا تصور رکھتے ہیں جس میں مساوات ہو، تفریق نہ ہو لیکن یہ ضرور ہے کہ اقبالؔ کے نکتہ چیں اس بات کو فراموش نہیں کر سکتے کہ اقبالؔ

کے یہاں اس مساوات کی بنیاد عقیدۂ توحید اور رسالت ہے۔ نماز میں محمود و ایاض ایک ہی صف میں کھڑے ہوں گے لیکن باقی لوگوں کا حساب کیا ہوگا؟ رنگ و نسل، جغرافیائی حد بندی اور عقیدے کی بنیاد پر خصوصاً معاشی اور اقتصادی بنیاد پر جو طبقات پیدا ہوں گے ان کے درمیان کیسا ربط ہونا چاہئے۔ اس پر اقبالؔ تھوڑا سا اشتراکیت کے قریب نظر آتے ہیں چاہے وہ ''خضر کا پیغام'' ہو یا ''لینن خدا کے حضور میں'' ہو۔ اقبالؔ سرمایہ داری اور سرمایہ پرستی کے خلاف صدائے احتجاج ضرور بلند کرتے ہیں، ان کی بلند آہنگ نغمگی سے بھرپور آواز دل اور وجود کو چیر دیتی ہے لیکن اس کے بعد کیسا سماج وجود میں آئے گا اس پر اقبالؔ توجہ نہیں دیتے۔ ان کے یہاں مرض کی دوا اسلام اور قرآنی نکات ہیں۔ اس طرح ان کی شاعری آفاقیت کے بجائے اسلامیات کے دائرے میں محدود ہوجاتی ہے۔ یہ الگ ایک بحث ہے کہ تمام نظریات حیات میں یقیناً اسلام ایک مکمل نظریہ زندگی ہے لیکن صرف لا الہٰ الا اللہ کہہ دینے سے اور سجدہ کرلینے سے اور ایک ہی صف میں نماز پڑھا دینے سے نہ اسلام کا حق ادا ہوگا اور نہ انسانیت سنور سکے گی۔

اقبال انسان کا معیار بلند سے بلند تر چاہتے ہیں۔ انھوں نے انسانیت کی فلاح و بہبود کے لئے شاعری کا استعمال کیا۔ اقبال کی اس فکر کے سلسلے میں یوسف حسین خاں لکھتے ہیں:

> ''اقبالؔ کی شاعری میں جزبہ، وجدان کی چھلنی میں چھن کر نغمے کی شکل میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ اس نے صاف صاف بتایا ہے کہ اس کی شاعری کا مقصد انسانی فلاح و ترقی ہے۔ وہ انسان کو اس کے بلند مقام پر دیکھنا چاہتا ہے۔ اس لئے اس کی شاعری جزو پیغمبری ہے۔ انسانی فلاح و ترقی سے اس کی مراد یہ ہے کہ وہ اپنی شاعری سے انسانیت کی خدمت کرے اور زندگی کے پوشیدہ امکانات کو اجاگر کرنے میں مدد دے تا کہ ایک متوازن تمدن کا قیام ممکن ہو۔''[1]

---

[1] روح اقبال، یوسف حسین خاں، ص ۳۱

دراصل سماجیات کے پیچیدہ مسائل میک آیور کے یہاں جس طرح سے آئے ہیں یا آرنیسٹ رینان (Ernest renan) نے انھیں جس طرح پیش کیا ہے وہ سب اہم تو ہیں مگر یہ سارے تصورات پیچیدہ فلسفیانہ مباحث سے گھرے ہوئے ہیں۔ اقبال شاعر تھے اور مفکر بھی تھے۔ انھوں نے اپنی فکر کو اس شاعری کے سانچے میں ڈھالا۔ وہ سماجیات یا سوسائٹی کو بھی مابعدالطبیعاتی نقطۂ نظر سے دیکھنا چاہتے ہیں۔ اور اسی وجہ سے سماجایت کے مسائل ایک ہی پیکر میں ڈھل جاتے ہیں مثلاً سماجیات کا بہت بڑا مسئلہ فرد اور سماج کے ربط کا ہے۔ اقبال کے یہاں یہ سماج ملت میں بدل جاتا ہے اور وہ یہ کہہ دیتے ہیں۔

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں

اس طرح ان کے یہاں فرد اور سماج کا ربط ایک دوسرے کے لئے لازم وملزوم ہے اگر فرد کو الگ کر لیا جائے تو سماج ایک کباڑ خانہ معلوم ہوگا اور اگر سماج نہیں تو پھر فرد بھی نہیں۔ اس لئے اقبالؔ کے یہاں سماجیات الگ سے کوئی موضوع نہیں ہے۔ اقبالؔ پر تنقید کرنے والوں نے بھی یہ مناسب سمجھا کہ اپنے کو اس فلسفیانہ قتل گاہ میں نہ لے جائیں اس لئے کہ یہاں بحث میں الجھے اور خاتمہ بالخیر ہوا۔ حالانکہ مختصر ترین لفظوں میں عرض کرنا ہے کہ اقبالؔ پر جس نے بھی تنقید کی ہے وہ سماجیات سے آنکھیں نہیں بند کر سکا۔ چاہے وہ ''تصور خودی'' ہو''اقبال اور آرٹ'' ہو۔ تصور''زمان'' ہو یا کوئی اور موضوع ہو یہ خلا میں سانس نہیں لے سکتے۔ یہ کسی سماج کے پروردہ ہیں۔ اس لئے اقبالؔ تنقید میں جس نقاد نے جس موضوع کو بھی لیا ہے وہ براہ راست نہ سہی۔ بالواسطہ سہی سماجی نقاد کا فریضہ ادا کرتا ہے۔

گزشتہ صفحات میں جن ناقدین کا ذکر کیا گیا وہ کسی خاص فکر کے حامی تھے مگر وہ بھی اسی سماج کا حصہ ہیں اور انھوں نے اقبالؔ کے متعلق جو رائے پیش کی وہ بھی سماجی حقیقت کو پیش کرتی ہے۔ سماج کا دائرہ بہت وسیع ہے اور اس میں ہر قسم کے نظریات کی جگہ ہے۔ آہندہ صفحات میں جن ناقدین کا ذکر کیا جائے گا وہ کسی نظریہ کے تحت اقبال پر قلم فرسائی نہیں کر رہے ہیں بلکہ اپنی ذاتی فکر، پسند اور صلاحیت کی بنیاد پر اقبالؔ کو سمجھ

رہے ہیں اوران پر تنقید کر رہے ہیں۔اسی لئے ان ناقدین کا ذکر سماجی نقاد کے تحت کیا جارہا ہے۔

اقبالؔ اور انسانِ نوع، اقبال اور قوم، اقبال اور ملت، جب بھی ان چیزوں کا ذکر ہوتا ہے تو اس کے پس منظر میں اسلامی تعلیمات کا ذکر ضرور ہوتا ہے۔اور جب ہم ایک سماج کی بات کرتے ہیں تو ہم ان سب چیزوں سے بے نیاز ہو کر گفتگو کرتے ہیں۔اسی بنا پر فراقؔ گورکھپوری نے اقبالؔ کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا اور کچھ اس انداز میں اعتراض کیا۔اقبالؔ پر مسلم پرست ہونے کا الزام لگا اور مسلم نظام اور مسلم سامراجیت کی حمایت پر اعتراض کرتے ہوئے فراق کہتے ہیں:

> "Did Iqbal, who was a child of 20th century, really and sincerely believe that in modern times it is a great sin to foist Islam on non-muslim Countries? Is not gloating our Islam's conquests similar to glorifying the conquests of the britishers, the French, Mussolini, Chengiz Khan or Alexander the great? 1

فراقؔ اقبالؔ سے کہتے ہیں کہ مسلم ہیں ہم وطن ہیں سارا جہاں ہمارا کیوں ہے؟ کیا یہ سارا جہاں یا صرف ہندوستان ہی صحیح مسلمانوں کا ہے۔اس میں ہندوؤں کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے۔فراقؔ لکھتے ہیں:

> "Deeply disturbed by this new awakening and its values he seems to have hidden himself and his communal ideas under different grabes, The patriotic Iqbal was quiet dead by this time and he buried his former self. 2

1. Thus Spoke Firaq, Sumat Prakash Shauq, P - 75, Allied Publishers Limited, New Delhi - 1992
2. Thus Spoke Iqbal, Sumat Prakash Shauq, Allied Publishers limited, New Delhi, P - 75

فراقؔ صاحب کی تنقیدی رائے اپنی جگہ ہے اور اقبالؔ پر اس طرح کے اعتراضات اکثر و بیشتر ہوتے رہتے تھے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ خود اقبالؔ کے نظریہ میں کافی تضاد ہے۔ جمیل اختر لکھتے ہیں:

''ہر عظیم انسان کی طرح علامہ اقبال کی شخصیت بھی متنازعیہ فیہ رہی ہے۔ تنازع کی بڑی وجہ خود علامہ اقبال کے نظریہ کا تضاد رہا ہے۔ ان کی فکر نے بھی کروٹیں بدلی ہیں اور تنازع کو بنیاد فراہم کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کو کبھی اسلام کا مبلغ اعلیٰ قرار دیا گیا تو کبھی سوشلزم کا حامی وطرفدار کبھی اشتراکیت کے حمایتی کہے گئے تو کبھی سرمایہ داری کے مخالف۔ نظریۂ پاکستان کا بانی ہونے باوجود محبّ وطن ہندوستان بھی قرار دیا گیا۔ ہر فرقے، ہر نظریہ اور ہر ازم کے لوگوں نے اقبال کی ہمہ جہت شخصیت کی گونا گونی سے فائدہ اٹھا کر اسے اپنے نظریہ کا حامی قرار دیا۔ اقبال کے نظریہ اور شاعری کی تفہیم بھی ایک خاص طرح کی عینک لگا کر کی گئی جس سے ان کی شخصیت ٹکڑوں میں بٹ گئی اور آفاق گیر شخصیت کا مالک اقبال فرقوں اور نظریوں کی بندر بانٹ میں متنازع بھی بنا اور ان کی عالم گیر شخصیت کو گزند بھی پہنچی۔''[1]

اس طرح اقبال پر تنقید کرنے والوں کا سلسلہ بڑھتا چلا گیا۔ اور ان ناقدین نے اقبالؔ کے ہر پہلو پر بات کی۔ ان ناقدین میں کلیم الدین احمد کا نام اہم ہے کیوں کہ ان کا طریقۂ تنقید ذرا جداگانہ ہے۔ ان کی قلم کی زد سے بڑے سے بڑا شاعر بھی نہیں بچ سکا ہے۔ مگر کلیم الدین کا نظریہ مغربی اصولوں پر منحصر ہے۔

[1] اقبال اور اشتراکیت، ڈاکٹر جمیل اختر، ص ۱۱، انٹرنیشنل اردو فاونڈیشن، دلی، ۲۰۰۱ء

جواردوادب کو پرکھنے کے لئے ذرانیا ہے۔میؔر وغالبؔ کومغربی اصولوں پر پرکھنا کہاں تک جائز ہے؟ اردو تنقید وادب کے معیار واصول ابھی اتنے بلند اور پختہ نہ ہوئے ہیں کہ ان کومغربی اصولوں کے ہم پلہ کھڑا کیا جائے۔کلیم الدین نے ''اردوشاعری پرتنقید۔حصہ دوم'' میں اقبال کی شاعری پراپنی تنقیدی رائے پیش کی ہے جو درج کی جارہی ہیں:

''ہمالہ'' اور ''گل رنگیں'' میں بہت کاوش سے کام لیا گیا ہے شاید اسی وجہ سے تمام آورد ہی آورد ہے اور کچھ زیادہ تاثیر نہیں۔

امتحانِ دیدۂ ظاہر میں کوہستاں ہے تو
پاسباں اپنا ہے تو دیوار ہندوستاں ہے تو
مطلعِ اول فلک جس کا ہو وہ دیواں ہے تو
سوئے خلوت گاہ دل دامن کش انساں ہے تو
برف نے باندھی ہے دستارفضیلت تیرے سر
خندہ زن ہے جو کلاہ مہر عالم تاب پر

ظاہر ہے کہ یہ بند قصداً لکھے گئے ہیں اسی لئے ان میں آمد اور بے ساختگی نہیں۔کسی خیال یا کسی جذبہ سے مجبور ہوکر یہ نظمیں نہیں لکھی گئی ہیں۔یہی وجہ ہے کہ اپنی خوبیوں کے باوجود بھی یہ نظمیں کامیاب نہیں۔''[1]

کلیم الدین نے اقبالؔ کی طنز وظرافت بھرے اشعار پر بھی تنقیدی رائے پیش کی اور مدلل انداز میں بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''اکبرؔ کی پیروی میں اقبالؔ نے طنز وظرافت کا راستہ بھی پکڑا۔

---

[1] اردوشاعری پرایک نظر،حصہ دوئم،کلیم الدین احمد،ص۱۱۰،بک امپوریم سبزی باغ ۲۰۱۴

''بانگ درا'' میں کچھ قطعے اکبر کے رنگ میں ملتے ہیں۔

مشرق میں اصول دین بن جاتے ہیں
مغرب میں مگر مشین بن جاتے ہیں
رہتا نہیں ایک بھی ہمارے پلے
وہاں ایک کے تین تین بن جاتے ہیں

لیکن یہ رنگ اقبال کے بس کی بات نہ تھی۔ وہ کچھ زیادہ سنجیدہ واقع ہوتے تھے۔ ان میں ظرافت کی کمی تھی۔ وہ ہنسنے ہنسانے کی قدرت نہیں رکھتے تھے۔ طنز بھی کچھ معمولی قسم کی تھی۔''[1]

اس کے بعد کلیم الدین اقبال کی نظم ''خضر راہ''، ''شکوہ'' اور ''طلوع اسلام'' کی طرف بڑھتے ہیں اور ''خضر راہ'' پر خاص طور سے تنقید کرتے ہوئے اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں:

''یہ ہے خیالات کی ابتدا ترقی اور انتہا اور ان خیالات میں جوش ہے۔ ولولہ انگریزی ہے لیکن یہ بات بھی مثل روز روشن ہے کہ ترجمانی میں شعریت کی کمی ہے۔ جیسے جیسے خیالات کی گہرائی اور جذبات کے جوش وخروش میں ترقی ہوتی ہے اسی قدر حسن شعری کی طرف سے بے توجہی برتی جاتی ہے۔''[2]

خضر راہ کے متعلق کلیم الدین کی رائے ہے کہ اس میں نثریت غالب ہے اور ہر جگہ خیالات ہی خیالات کا جال سا ہے کہ شعریت گھبرا کر حلقۂ وزن سے باہر نکل جاتی ہے۔

اس طرح کی تنقیدی رائے اقبال کو لے کر کلیم الدین احمد کے علاوہ شاید ہی کسی نے دی ہو؟ کلیم الدین کے ان اعتراضات میں صداقت کا پہلو بھی ہے کیوں کہ ناقدین اقبال کی فکر فلسفے۔ ان کے نظریہ

---

[1] اردو شاعری پر ایک نظم، حصہ دوئم، کلیم الدین احمد، ص ۱۱۴

[2] اردو شاعری پر ایک نظم، حصہ دوئم ص ۱۲۰

حیات سے اس حدتک متاثر ہوتے ہیں کہ اقبال کی شاعری اوران کے فن کے متعلق بات کرنے سے گریز کرتے ہیں یا یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ لکھنے والے تو لکھتے رہتے ہیں مگر ان کو ادبی اصولوں شعری لوازمات کی کتنی جانکاری ہے اس بات پر منحصر کرتا ہے کہ کسی بڑے شاعر پر تنقید کیا اور کیسی ہونی چاہئے؟ کلیم الدین احمد اس معاملہ میں ذرا مختلف ہیں۔ ان کا ذہن اور معلومات کا دائرہ وسیع تھا۔ لیکن جو بھی تھا مغرب کی دین تھا اور مغربی اصولوں سے مشرقی فن پارے کو تولنا کسی حد تک ٹھیک نہیں۔ اور ایسا ہی کلیم الدین نے کیا۔ اس وجہ سے ان کو بھی کڑی تنقید کا سامنا کرنا پڑا۔

ایسا ہرگز نہیں ہے کہ وہ اقبآل کی عظمت سے انکار کردیں وہ اقبآل کی بلندی کا پاس بھی رکھتے ہیں اوراس کا اعتراف بھی کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

> ''میں نے کہا ہے کہ اقبآل مختلف رستوں پر چلتے ہیں پھر ایک راستہ چن لیتے ہیں۔ اس کا نام اسلام ہے۔ حالی، شبلی اور اکبر نے بھی یہی راستہ چنا تھا اور کچھ آگے بھی بڑھے تھے لیکن اقبآل بہت جلد سبھوں سے آگے نکل گئے اس کی وسعت میں اضافہ کیا۔ اسے فراخ اور کشادہ بنایا۔ غرض اس قدر کاوش کی کہ چیز انہیں کی ہوگئی۔ اقبآل کو شروع ہی سے غیر شعوری طور پر اس راستہ کی تلاش تھی۔ ان کا دل بے چین رہا کرتا تھا۔
>
> جل رہا ہوں کل نہیں پڑتی کسی پہلو مجھے
>
> ہاں ڈبو دے اے محیط آب گنگا تو مجھے'' [1]

اس طرح کی باتیں بھی کلیم الدین نے اقبآل کے لئے کہی ہیں لیکن آخر میں وہ کچھ انداز میں حاصل کلام اخذ کرتے ہیں:

---

[1] اردو شاعری پر ایک نظر حصہ دوئم، کلیم الدین احمد ص ۱۱۶ بک امپوریم سبزی باغ پٹنہ

''اقبال ایسے شاعر تھے جس کی اردو شاعری منتظر تھی۔ مشرقی ومغربی ادب سے وہ آشنا نظم کے صحیح مفہوم سے باخبر شاعرانہ اوصاف کے حامل۔ قوت حاسہ، غائرہ محیط دماغ۔ ادراک فطرت کا مشاہدہ۔ انفرادی طرز اداغرض ساری خوبیاں تھیں۔ اس کے ساتھ زبردست شخصیت اور بحر علمی بھی۔ کیا کچھ وہ نہ کر سکتے تھے۔ اردو شاعری کو پستی سے نکال کر بلندی پر جگہ دینا ان کے لئے مشکل کام نہ تھا۔ لیکن اس طرف انھوں نے توجہ نہ کی۔ شاعری کو ایک آلہ سمجھا قومی ترقی کا خاص قسم کے خیالات کی تشہیر کا اور اپنے مقصد میں کامیاب بھی ہوئے لیکن اردو شاعری تشنہ کام ہی رہی۔''[1]

اقبالؔ بحیثیت فلسفی، مفکر، سیاست داں وغیرہ وغیرہ پر بہت بات ہوئی اور بہت لکھا گیا۔ اور لکھا جانا بھی چاہئے تھا کیوں کہ اقبالؔ زندگی میں ایک اعلی بصیرت vision لے کے چلے تھے اور vision اتنا عظیم اور اعلیٰ تھا کہ اس سے مرعوب ہونا لازمی بات ہے۔ ان کے اس vision کو چھوڑ کر آگے بڑھنا ممکن نہیں مگر ان سب میں اقبالؔ کہیں شاعر کی حیثیت سے کھوسے جاتے ہیں۔ اقبال بڑے شاعر تھے اس کا جواب شاعری کی بنیاد پر لینے کے بجائے فلسفے اور محبّ وطن، قوم وملت کا شاعر وغیرہ کی بنیاد پر دیا جاتا ہے جو اقبالؔ جیسے شاعر کے ساتھ ناانصافی ہے۔ اس سلسلے میں حکم چند نیر نے ''اقبال کا المیہ'' نام سے مضمون لکھ کر ان کی شاعرانہ عظمت کا اعتراف کرنے کا مشورہ دیا۔ یہ مضمون ۱۹۷۷ میں لکھنؤ میں منقصد ہوئے اقبال سیمینار میں پڑھا گیا جو بعد میں کتابی شکل میں اردو اکاڈمی لکھنؤ نے شائع بھی کیا۔ ڈاکٹر نیر لکھتے ہیں:

''اقبال کے کلام میں فلسفیانہ مذہبی اور سیاسی خیالات وافکار کی

---

[1] اردو شاعری پر ایک نظر حصہ دوئم ۱۴۷

حیثیت محض ثانوی ہے۔ ان امور کو ان کی شاعری سے نکال دیا
جائے تو ان کی شاعری اور شاعرانہ عظمت کو کوئی نقصان نہ پہنچے گا
لیکن اگر شاعری کو نکال لیا جائے تو ان کے فلسفیانہ ذہنی اور سیاسی
افکار و خیالات ریت کی دیوار کی طرح زمین گیر ہو جائیں گے۔''[1]

یہ بات صحیح بھی ہے کہ اقبالؔ کی شاعری میں فلسفہ ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ اقبالؔ بھی شاعری کی اہمیت سے واقف تھے ورنہ وہ جو کام شاعری سے لے رہے تھے وہی کام نثر سے بھی لے سکتے تھے مگر انھوں نے ایسا نہیں کیا۔ اور اسی وجہ سے وہ کامیاب بھی رہے۔ اسی مضمون میں نیر صاحب نے اقبال کے ان معترض کا جواب بھی دیا ہے جو اقبالؔ پر اسلامی شاعر، قوم و ملت کا شاعر ہونے کا الزام لگاتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

''اگر علامہ اقبالؔ خالص اسلامی شاعر بن گئے تھے تو غیر اسلامی
ہستیوں کو خراج عقیدت پیش کرنا کیا معنی رکھتا ہے؟ حقیقت یہ ہے
کہ انھوں نے کسی سطح پر ہندوستان یا ہندوؤں کے فلسفیانہ افکار و
خیالات، کمالات اور دوسری اعلیٰ ذہنی اور تمدنی قدروں سے انکار و
انحراف نہیں کیا۔''[2]

آخر میں نیر صاحب اپنے مضمون میں اس نتیجے پر پہنچے کہ شاعری ہی اصل چیز ہے اور اقبالؔ کو بحیثیت شاعر تسلیم کرنا زیادہ ضروری بھی ہے اور یہی ان کی عظمت کو بنائے رکھنے کا اعلیٰ بھی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''اقبال کی عظمت کا تمام تر مدار ان کی شاعری پر ہے۔ اس لئے
ضروری ہے کہ اقبال کا مطالعہ ایک شاعر کی حیثیت سے کیا جائے۔

---

[1] اقبال کا المیہ، ڈاکٹر حکیم چند نیر، مطالعہ اقبال، ص ۱۱۵ اتر پردیش اردو اکاڈمی لکھنؤ ۲۰۰۳ء

[2] اقبال کا المیہ، ڈاکٹر حکم چند نیر، ص ۱۱۸

انھیں دانائے راز، مفکر اعظم، حکیم ملت سیاست داں اور مجدد وقت وغیرہ بنا کر ان کی شاعری کے مطالعے میں دیواریں کھڑی نہیں کرنی چاہئے۔''[1]

جمیل مظہری اپنے مضمون ''دو اقبال'' میں اقبالؔ کی آفاقی اہمیت کو ثابت کرتے ہیں اور کئی ایسے اعتراضات کا جواب بھی دیتے ہیں جو اقبالؔ کے سلسلے میں ایسے لوگوں نے کئے ہیں جو اردو ادب کا ایک بڑا نام ہیں۔ جمیل مظہری اقبالؔ کے فکری تضاد پر بھی بحث کرتے ہیں۔ اسی لئے انھوں نے مضمون کا نام ہی ''دو اقبال'' رکھا ہے کیوں کہ اقبالؔ کی شاعری اور شخصیت دونوں میں جا بجا تضاد نظر آتا ہے۔ کبھی وہ نطشے سے متاثر نظر آتے ہیں تو کبھی مولانا روم سے متاثر دکھائی دیتے ہیں۔ جمیل مظہری لکھتے ہیں:

''انسان کا سینہ ہمیشہ سے جذبات کی رزم گاہ اور انانیتوں کا میدان کارزار رہا ہے۔ اقبالؔ بھی ایک انسان اور عظیم انسان تھے۔ اس لئے ہم ان کے اندر بھی کبھی ایک فلسفی کو بیدار ہوتے ہوئے دیکھتے ہیں اور کبھی شاعر کو۔ کبھی مرد غازی کو ابھرتے دیکھتے ہیں اور کبھی مرد درویش کو۔ ان کے اندر بھی اگر ایک جذبۂ قومی ان کی ایک اشتراکی نظم میں ان سے یہاں تک کہلا دیتا ہے کہ۔

بہتر ہے چراغ حرم و دیر بجھا دو

تو دوسرا جذبۂ قومی انھیں ٹوک کر ہوشیار کرتا ہے اس کے بعد ان سے یہ شعر کہلا کر اپنا حق یوں اصول کرتا ہے۔

میں ناخوش و بیزار ہوں مرمر کی سلوں سے
میرے لئے مٹی کا حرم اور بنا دو[2]

---

[1] اقبال کا المیہ، ڈاکٹر حکم چند نیر، ص ۱۲۱

[2] ''دو اقبال''، جمیل مظہری، مطالعۂ اقبال، ص ۱۲۲، اتر پردیش اردو اکیڈمی، لکھنؤ، ۲۰۰۳ء

اس طرح کی دورنگی اقبالؔ کے یہاں جگہ جگہ مل جاتی ہے اقبال کے فلسفۂ خودی کے بارے میں کچھ ایسی ہی رائے مظہری صاحب رکھتے ہیں اور لکھتے ہیں۔

''بنایا عشق نے دریائے نا پیدا کراں مجھ کو
نہ میری خود نگہ داری کہیں ساحل نہ جائے

بلاشبہ خودی انسان کو خود اس کی ذات میں محدود کر دیتی ہے اور عشق دوسرے یا دوسرے کی ذات میں اپنے کو گم کر دینے کا سبق پڑھاتا ہے۔ ان دونوں جذبوں میں سے ایک کا نام فلسفہ نے ''اقرار ذات'' اور دوسرے کا نام ''انکار ذات'' رکھا ہے۔ اقبالؔ ان دو مختلف المزاج جذبوں میں کوئی مفاہمت پیدا نہ کر سکے۔ اور ہمارے لئے الفاظ و معنی کا ایک ایسا طلسم خانہ کھڑا کر گئے جس سے ہم اپنا سر تو پٹکتے ہیں اور یہ سمجھ نہیں پاتے کہ اقبال ہمیں ''اسرار خودی'' کا درس دے رہے ہیں یا ''رموز بے خودی'' کا سبق پڑھا رہے ہیں۔''[1]

اقبال کے فلسفہ خودی کے متعلق یہ بات عام طور سے رواج پا چکی ہے کہ وہ صرف مسلمان نوجوان کے دلوں کو خودی سے معمور کرتے ہیں اور ان کے دل میں ہی خودی کا جزبہ بیدار کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن کوئی بھی شاعر یا ادیب لکھتے وقت یہ تو نہیں سوچتا کہ اس کا کلام کسی خاص طبقے تک محدود رہے گا۔ اور اگر کسی خاص طبقے کے لئے لکھا بھی جا رہا ہے تو یہ تو ناممکن سی بات ہے کوئی اور گروہ اسے نہ پڑھے یا اس سے نہ متاثر ہو۔ اس سلسلے میں جمیل صاحب اقبالؔ کے لئے کہتے ہیں:

''اقبال نے مسلمان نوجوانوں کے دلوں میں خودی کا دیا روشن کیا تو

---

[1] دو اقبال، جمیل مظہری، ص ۱۲۴

اس کی روشنی مسلمانوں ہی کے دلوں تک کیسے محدود رہ سکتی تھی؟ کیا
اس کی شعلگی سے ہندو نوجوانوں کے دل نہیں سلگ سکتے تھے اور
سلگے۔ چنانچہ ہندو کے مشہور شاعر پروفیسر رام دھاری سنگھ دنکر نے
اپنی ایک نظم میں اقبالؔ کے نظریہ خودی کی تشریح کر کے اپنے پڑھنے
والوں کے ذہنوں میں اجالا کیا اور ان کی یخ بستہ دلوں کو اس کی
حدت سے پگھلایا۔ اس لئے ہم اقبال کی ملی شاعری کو بھی اس کے
اثرات کے لحاظ سے فرقہ وارانہ نہیں کہہ سکتے۔''[1]

آگے چل کر جمیل مظہری اقبالؔ کے ان معترض کو بھی جواب دیتے ہیں جو اقبال کے آفاقی شاعری ہونے پر شک کرتے ہیں۔ اور ان پر فارسی کے غالب آنے کی نشاندہی کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

''جو شاعر انسان کو اللہ کے روبرو لا کر کھڑا کر سکتا ہو اسے کیا انسان کا
عظیم معلم نہیں کہا جا سکتا۔ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اقبالؔ کے
معترضین کی نظر میں اقبالؔ کی ان آفاقی نظموں کی طرف کیوں نہیں
جاتی۔ اگر فارسی سے انھیں رغبت نہیں تو اردو کلام میں اس قسم کے
ارتقائی ارشادات جا بجا ملیں گے۔ لیکن اگر اقبالؔ کے ناداں
دوست اسے اجاگر نہیں کرتے تو اس سے اقبالؔ کی آفاقیت مجہول
نہیں ہو سکتی مگر اس کا کیا علاج کہ ہمارے جوشیلے بھائیوں نے خواہ
مخواہ اقبال کو شاعر ملت بنا کر اس کی آفاقی شاعری کے لئے حجاب
اندر حجاب دیواریں پیدا کر دی ہیں۔ اس لئے عوام تو عوام فراق
گورکھپوری جیسے خواص کی نظریں بھی اس طرف نہیں جاتیں۔''[2]

---

[1] دو اقبال، جمیل مظہری، ص ۱۲۷

[2] دو اقبال، جمیل مظہری، ص ۱۳۱

اپنے مضمون ''دواقبال'' میں آخر میں جمیل مظہری نے اقبال کی آفاقیت پر سوال اٹھانے والوں پر کاری ضرب لگائی ہے اور لکھا ہے:

''آخر میں اقبآل کے نامہربان نقادوں کی خدمت میں جو اقبآل کو ایک آفاقی شاعر نہیں سمجھتے۔ یہ التماس ہے کہ مغرب کے شہرۂ آفاق شاعر ''دانتے'' نے اپنی روحانی نظم میں مسلمانوں کے پیغمبر گو (نعوذ باللہ) دورخ میں دکھایا ہے۔ اگر دانتے اپنے اس انتہائی تنگ نظری اور تعصب کے باوجود آفاقی شاعر تسلیم کیا جاسکتا ہے تو اقبآل کو ان معدودے چند فرقہ وارانہ نظمیں لکھ کر اس حلقۂ خاص سے کیوں نکالا جائے۔

ایں گناہست کہ در شہر شمانیز کنند'' [1]

اقبآل پر اعتراضات کا جائزہ لیتے ہوئے شمس الرحمٰن فاروقی نے ایک مضمون لکھا۔ جس کا عنوان ہی تھا ''اقبال کے حق میں ردعمل'' یہ مضمون ''شب خون'' کے شمارہ ۱۰۹ میں اگست، ستمبر، اکتوبر ۱۹۷۸ء میں شائع ہوا۔ ''خورشید کا سامان سفر'' میں بھی یہ مضمون شامل ہے۔

اس مضمون میں فاروقی صاحب نے اقبآل پر لگائے گئے الزامات کے مدلل جوابات دئے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

''فلسفی اقبآل (اگر اس طرح کی کوئی چیز موجود ہے) کو شاعر اقبآل پر ترجیح دینے کا فائدہ نام نہاد اہل زبان حضرات کو بھی پہچا۔ انھوں نے اقبآل کے کلام میں غلطیاں نکال نکال کر ان کا ڈھنڈھورا پیٹنا شروع کر دیا۔ اور نتیجہ یہ نکالا کہ اقبآل واقعی بہت بڑے مصلح قوم

---

[1] دواقبال جمیل مظہری، ۱۳۳

وغیرہ ہیں لیکن شاعری ان کے بس کا روگ نہیں۔ اقبالؔ اور ان کے
مداحوں نے تو پہلے داغ کی شاگردی اور عروض و بیان میں اپنی
دسترس کا ذکر کر کے یہ دکھانا چاہا کہ وہ شاعری کے بارے میں سنجیدہ
ہیں۔ خود اقبالؔ نے اپنے کلام پر اعتراضات کے جواب بھی لکھے۔
لیکن جب اہل زبان حضرات کی یلغار میں تخفیف نہ ہوئی تو انھوں
نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ میں شاعر واعر نہیں ہوں اور کیا عجب کہ
اگلی نسلیں بھی مجھے شاعر نہ سمجھیں۔ جگن ناتھ آزاد نے تفصیل سے
بیان کیا ہے کہ شاعر نہ ہونے کے دعوے کے باوجود اقبالؔ اپنے
کام پر کتنی محنت کرتے تھے۔ انھوں نے اپنا بہت سارا کلام تلف
کر دیا۔ بہت سی نظموں سے کئی کئی بند یا اشعار حذف کر دئے۔
مصرع بدل دئے۔''[1]

فاروقی صاحب نے ترقی پسندوں کے اعتراضات کا خاکہ بھی پیش کیا اور اس کی رد میں جواب بھی دئے۔ اپنے مضمون میں ایک جگہ پر لکھتے ہیں:

''میں کہنا چاہتا ہوں کہ ترقی پسندوں نے اقبال پر جو اعتراضات
کئے وہ اقبال کو شاعر نہیں بلکہ فلسفی سمجھ کر کئے اور بعض سیاسی
مصلحتوں کی بنا پر کئے۔ ان کے لئے اقبال پرستوں کے رویے
نے نمونے کا کام کیا کیوں کہ اقبال کے حلقہ بگوش بھی انھیں شاعر
نہیں بلکہ مرد مومن یا فلسفی یا مصلح قوم (یا یہ سب بہ یک وقت)
سمجھتے تھے۔ ترقی پسندوں کی سیاست شروع میں کئی برس تک اس

[1] اقبال کے حق میں ردعمل، شمس الرحمٰن فاروقی، ص، ۳۵، رسالہ شب خون، اگست، ستمبر، اکتوبر ۱۹۷۸

بات کی متقاضی تھی کہ اقبال کو برا بھلا کہا جائے۔فیض صاحب نے
حال ہی میں اس بات کا برملا اعتراف اور اپنا ذاتی تجزیہ بیان کیا
ہے۔فیض صاحب کے بارے میں ایوب مرزا کی کتاب ''ہم کہ
ٹھہرے اجنبی'' اس کے حوالے سے انور سدید لکھتے ہیں:

''ترقی پسند ادبا کے لئے اقبال ہمیشہ ایک ایسا بھاری پتھر ثابت ہوا
ہے جسے اٹھانا ان کے بس میں نہیں اور چومے بغیر آگے گزر جانا ان
کے لئے ممکن نہیں چنانچہ اول الذکر اقدام کے سلسلے میں ترقی پسند
تحریک نے انہدام اقبال کی طرح ڈالی اور موخر الذکر کے تحت
اقبال پر نگاہ محبت اس طرح ارزانی کی کہ پورا اقبال ترقی پسند طرز
کی مادیت میں ختم ہوجائے۔ اقبال کو فاشسٹ ثابت کرنے کی
اولین کوشش ترقی پسند تحریک کے ادباء نے ہی اور آزادی کے بعد
......ترقی پسند تحریک نے اقبال کو DEMOLISH کرنے کے
لئے ایک جماعتی منصوبے پر عمل درآمد شروع کردیا۔''[1]

فاروقی صاحب کا نظریہ اقبال کے متعلق صحیح ہے کیوں کہ شاعر کی پہچان اس کی شاعری سے ہوتی ہے نہ کہ اس کے فلسفے سے۔ فلسفی کچھ اور ہے یہ بات الگ ہے کہ شاعری کے پیرائے میں کسی فلسفیانہ بات کو برتنے کا طریقہ ہر کسی میں نہیں ہوتا جو اقبالؔ کے یہاں نظر آتا ہے۔ اقبالؔ کو سب سے زیادہ نقصان اقبال کے ناقدین نے ہی پہنچایا ہے۔اقبال کو فلسفی بنا کر سیاست داں بنا کر، رہبر بنا کر اتنے بلند مقام پر بیٹھا دیا کہ شاعر اقبالؔ اس کے سامنے چھوٹا پڑ گیا۔اس بات کو فاروقی صاحب لکھتے ہیں:

''ہمارے یہاں شاعر کو پیغمبرانہ مرتبہ دینے کی کوشش شاعری کے

[1] اقبال کے حق میں ردعمل، شمس الرحمٰن فاروقی، ص ۳۶

لئے مضر ثابت ہوئی لیکن لوگوں نے اس کی پرواہ نہ کی۔ وہ سمجھتے
رہے کہ شاعر کو پیغمبر کا رتبہ دے دیا جائے تو اس کی عزت داری
مستحکم ہوجائے گی۔ وہ یہ بھول گئے کہ شاعر کا مرتبہ اس کی شاعری کو
نظر انداز کر کے معین کیا جائے تو علی لآخر شاعر کا یہی نقصان ہوتا
ہے۔ کیوں کہ شاعر کو سماج میں جینے کا حق اس وجہ سے ہے کہ وہ
شاعر ہے۔اس وجہ سے نہیں کہ وہ پیغمبر ہے۔''[1]

ان تمام ناقدین کا ذکر سماجی نقاد کی فہرست میں کیا گیا ہے۔اوران کے ان خیالوں کو پیش کیا گیا ہے جو خالص تنقید کے دائرے میں آتے ہیں۔اقبالؔ ہو یا کوئی شاعر وہ سماج سے ہر حال میں وابستہ رہتا ہے خصوصاً اقبال جوفرد اور ملت کے ربط کے قائل ہیں''قلندر'' ہو''مردمومن'' ہو۔''حرکت وعمل'' ہو ''عقل وعشق'' ہو یا پھر''خودی'' یہ تمام اصطلاحات ایک مکمل سماج کی ہی تعمیر نو کی خاطر اخذ کی گئی ہیں اور پھر تنقید کی زد میں آئیں۔ملت اور سماج میں فرق صرف اتنا ہے کہ ملت کا تصور اپنی بنیادی عقیدے پر رکھتا ہے جب کہ سماج کی بنیاد میں عقیدے کے علاوہ خاندان رشتے، باہمی روابط،معاشرتی زندگی،تمدنی نظام سب ہوتے ہیں۔اقبالؔ پر جن تنقید نگاروں نے ان کے کلام کا تجزیہ کیا انھوں نے اس کا لحاظ رکھا کہ وہ نظام حیات کے کسی ایک رخ کو اپنائیں۔تمام تنقید نگاروں کو ان کے افکار کے ساتھ اگر سمیٹ لیا جائے تو سماجی تنقید کا حق ادا ہوگا۔کیوں کہ سماجی تنقید شاعر کے اس زاویہ نگاہ کو اپنے دائرۂ فکر میں رکھتی ہے جس زاویہ نگاہ میں شعر حقیقت کی تشریح کے ساتھ سماجی حقائق کو پیش کرتا ہے۔

---

[1] اقبال کے حق میں ردعمل، شمس الرحمٰن فاروقی،ص ۴۰

(ج) مذہبی نقاد

مذہب ایک نہایت ذاتی عمل ہے۔مگراس کا اثر انسان کی شخصیت پر تادم مرگ حاوی رہتا ہے۔ انسان ارتقا کی منزل طے کرتے کرتے جب شعور کی منزل پر پہنچا تب اسے ایک نظام زندگی کی ضرورت پیش آئی۔ پھر وہ دھیرے دھیرے بٹتا چلا گیا۔کبھی علاقے کی بنیاد پر تو کبھی رنگ ونسل کی کبھی جغرافیائی بنیاد پر تو کبھی حسب ونسب کی۔مگر ان سب میں جو سب سے اہم اور آخری بنیاد ہے وہ مذہب ہے۔ مذہب ایک نظام حیات ہے جو انسان کو زندگی بسر کرنے کی ایک راہ ہموار کرتا ہے۔بغیر اس راہ کے انسان بھٹک جائے گا۔ظاہر ہے کہ بغیر کسی اصول وضوابط کے سفر حیات ممکن نہیں۔

اقبالؔ مذہب اسلام کے پیروکار تھے۔بچپن سے ہی انھیں باپ کی شفقت اور ماں کی محبت کے ساتھ ساتھ ایک مذہبی ماحول میسر ہوا۔اور اسی ماحول میں ان کی زندگی کے ابتدائی دور گزرے۔قرآن بچپن سے پڑھا کرتے تھے اور اس کی تعلیمات پر عمل کیا کرتے تھے۔اقبالؔ مذہب اسلام کو ایک Ideal مانتے تھے اور ویسا ہی مسلمانوں کو دیکھنا چاہتے تھے۔ان کے فلسفے کی بنیاد ہی ان کا عقیدہ ہے۔وہ ایک ''حیات طیبہ'' کے خواہاں تھے جو انھیں اسلامی ہستیوں میں نظر آئیں۔وہ اپنے کلام میں جگہ جگہ پر ان ہستیوں کا ذکر کرتے ہیں۔اقبالؔ کا تمام کلام قرآن کریم کی روشنی میں ہے اور ان کی فکر کا اور ان کے فلسفے کا مرکز بھی محمدؐ کی زندگی ہے۔اقبال کہتے ہیں۔

عشق دم جبرئیل، عشق دل مصطفیٰ

عشق خدا کا رسول عشق خدا کا کلام

اقبال اسرار خودی میں اس بات کا اعتراف کچھ یوں کرتے ہیں:

''اگر میں قرآن کے علاوہ کچھ اور کہوں تو مجھے ختم کر دیا جائے اور

قوم کو میرے شر سے محفوظ رکھا جائے۔ نیز مجھے قیامت میں رسوا کیا

جائے اور اپنی پابوسی سے محروم کر دیا جائے۔''[1]

اقبال کی فکر کی انتہا فلسفہ ''خودی'' تک پہنچتی ہے۔ اور فلسفہ ''خودی'' کا ماحصل اقبال کی نظر میں نہایت الٰہیہ کا منصب پانا ہے۔ وہ کہتے ہیں۔

خودی کا سر نہاں لا الہ الا اللہ

خودی ہے تیغ فساں لا الہ الا اللہ

اقبالؔ ایک ایسے دور میں لکھ رہے تھے جب مسلمانوں کے انحطاط کا دور شروع ہو گیا تھا۔ کوئی رہبر نہ تھا کوئی پیشوا نہ تھا۔ ایسے میں اقبالؔ کے سامنے مذہب اسلام۔ نظریہ اسلام اور اسلامی ہستیوں کے علاوہ دوسرا Ideal نظر نہیں آ رہا تھا۔ انھوں نے اسی کا سہارا لے کر قوم میں جوش و ولولہ پیدا کرنے کی کوشش کی اور انھیں راہ مستقیم پر لانے کی کوشش کی۔ ان پر ماضی پرستی کا الزام بھی لگایا گیا مگر وہ ماضی کے چراغ سے مستقبل کی راہ روشن کرنے کے خواہاں تھے۔

چونکہ اقبالؔ کا کلام مکمل طور پر ایک مذہبی رنگ اختیار کئے ہوئے ہے۔ اس لئے ناقدین نے انھیں مذہبی نقطۂ نظر سے بھی پرکھنے کی کوشش کی ہے۔ اقبالؔ کی مذہبیت کے سلسلے میں تھوڑی سی الجھن یقیناً رہی ہے۔ خود موصوف نے اپنے بارے میں یہ ارشاد فرمایا۔

کچھ اس سے تکلف مجھے واللہ نہیں ہے

اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے

ان کے خیالات و افکار میں تضاد، نظریہ تصوف، ان کا تشیع کی طرف رجحان ان کا اس پر اصرار کہ ہر عہد کو ایک مجدد کی ضرورت ہے۔ بہت پریشان کن ہے۔ اقبالؔ کا قاری یہ سوچنے پر مجبور ہے کہ اسے اقبال کی شعریات سے واسطہ رکھنا چاہئے۔ وہ شاعر تھے جس طرح ہم رامائن لکھنے کی وجہ سے والمیکیؔ اور

[1] قرآن اور اقبال، غلام مصطفیٰ خاں، ص ۵، اقبال اکادمی پاکستان ۱۹۹۸

تلسی داسؔ کے سامنے سرِ عقیدت جھکاتے ہیں مگر اس لئے نہیں کہ رامائن کا تعلق مذہب سے ہے بلکہ ہم ان کی شعریت، ان کے اسلوب کی رفتار اور عظمت اور بیان کی حسن کارانہ صداقت کی بنیاد پر انھیں اہم سمجھتے ہیں۔ یہی بات اقبالؔ کے لئے بھی سوچنی چاہئے۔ وہ ''صدقِ خلیلؑ'' یا ''صبرِ حسینؓ''، ''عربی شہسوار'' یا بندہ مومن کا ذکر کرتا ہے تو اس پر اس لئے فدا ہوتے ہیں کہ وہ بندہ مولا صفات ہے اور ہر دو جہاں سے غنی۔ اس کا دل بے نیاز ہے اور یہ آفاقی قدر ہے اسی لئے اقبال کی عظمت بھی ملت اسلامیہ سے وابستگی کی بنا پر کم نہیں ہوگی۔ وہ اسلام کے پرستار ہیں مگر کسی مذہب سے متنفر نہیں ہیں۔ سبھی پر زور دیتے ہیں اور جس کی وجہ سے اقبال کے ناقدین کو ایک وسیع میدان ملتا ہے۔

اقبالؔ کے مذہبی ناقدین میں سب سے پہلے یوسف حسین خاں کا ذکر آتا ہے۔ انھوں نے ''روحِ اقبال'' میں ''اقبال کا فلسفۂ مذہب'' کے عنوان سے ایک باب قائم کیا جس میں مختلف موضوع کے تحت اقبالؔ کے فلسفۂ مذہب پر بحث کی۔ جیسے حسرت خانۂ عالم، خودی اور خدا، توحید، تقریر اور زمانہ، معراج نبوی، خودی عشق اور موت وغیرہ۔ ان تمام موضوعات پر بحث کرنے کے بعد یوسف حسین خاں اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اقبال کے نزدیک مذہب انسانی زندگی کی بقا کے لئے ہے اور انسان کو راہ مستقیم پر چلاتا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

> ''اقبال کے پریشان افکار جو باوجود منتشر ہونے کے اپنے اندر وحدت رکھتے ہیں۔ ربط و نظم سے خالی نہیں۔ اس کے نظام تصورات میں سب سے زیادہ قومی اور دوررس وہ ہیں جن کا تعلق فلسفۂ مذہب سے ہے۔ فنی اور تمدنی افکار کی طرح اس کے مذہبی افکار بھی جذبہ و احساس کے رنگ میں رنگے ہوئے ہیں۔ اس کے مذہبی افکار بھی محسوس کئے ہوئے افکار ہیں۔ اس لئے نہ صرف یہ کہ ان میں خشکی نہیں بلکہ اثر و تاثیر ہے۔ ان سے ذہن اور قلب دونوں

بصیرت اندوز ہوتے ہیں۔''[۱]

اقبال کے خیال کا ہر گوشہ اسلامی تعلیمات کی روشنی سے منور ہے۔ یوسف حسین خاں کہتے ہیں:

''اقبال کے تمام تر خیالات کا سر چشمہ اسلامی تعلیم ہے۔ وہ انسانی تمدن کے کسی شعبے کے متعلق جب کبھی اظہار خیال کرتا ہے تو اس کے ذہن میں کوئی نہ کوئی اسلامی اصول ہوتا ہے جس کی کسوٹی پر وہ جدید تمدن کے اداروں کو پرکھنے کی کوشش کرتا ہے۔''[۲]

فلسفۂ مذہب میں سب سے پہلے توحید یا وحدت کا مسئلہ پیش آتا ہے اور یہیں سے وحدت الوجود کا نظریہ سامنے آتا ہے۔ اقبالؔ اور مذہب پر بات کرتے ہوئے سب سے اہم موضوع ''تصوف اور اقبال'' کا ہے۔ تصوف مذہب اسلام کا ایک جزو ہے۔ اور تصوف کو لے کر اقبالؔ کے نظریات میں تضاد پایا جاتا ہے۔ اس لئے ناقدین کو اس بات پر بحث کرنے کا موقع ملتا ہے۔ وحدت الوجود کے ماننے والے خدا کی وحدانیت کے قائل ہیں۔ ان کا ماننا ہے کہ علم کا تعلق قلب سے ہے جس پر تجلی ظاہر ہوتی ہے اور حقیقت کا براہ راست عرفاں ہوتا ہے۔ روح کا مقصد وصل الٰہی ہے۔ وہ سب کچھ خیر ہے جو اس میں ممدو معاون ہو اور وہ سب شر ہے جو اس سے روکے۔ اس نظریہ کے ماننے والے خدا کے وجود میں خود کو ضم کر دینے کے حامی تھے مثلاً

''قطرہ دریا میں جو مل جائے تو دریا ہو جائے''

لیکن اقبالؔ اس کے برعکس قطرے کے وجود کے خواہاں ہیں وہ کہتے ہیں

قطرہ ہے لیکن مثال بحر بے پایاں بھی ہے
سمٹے تو ذرہ ہے پھیلے تو یہ صحرا ہے

دراصل اقبالؔ غیر اسلامی تصوف کے خلاف ہیں۔ جہاں خود کے وجود کا کوئی ذکر نہیں اور خدا میں

---

۱ روح اقبال، یوسف حسین خاں، ص ۳۴۱

۱ روح اقبال، یوسف حسین خاں، ص ۲۶۴

گم ہو جانا ہی اصل زندگی ہے۔ اقبالؔ ہاتھ پر ہاتھ رکھ فقط اللہ ہو اللہ ہو کے قائل نہیں ہیں بلکہ وہ تو حرکت وعمل کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ ''جاوداں پیہم دواں ہر دم رواں ہے زندگی'' اقبال خود کہتے ہیں:

''تصوف کی تحریک غیر اسلامی عناصر سے خالی نہیں اور اگر میں مخالف ہوں تو صرف ایک گروہ کا جس نے محمدؐ کے نام پر بیعت لے کر دانستہ یا غیر دانستہ ایسے مسائل کی تعلیم دی جو مذہب اسلام سے تعلق نہیں رکھتے ہیں۔''[1]

اقبال اور وحدت الوجود یا توحید کی وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر مسعود حسین لکھتے ہیں:

''اگر مابعد الطبیعاتی سطح سے بحث کا آغاز کیا جائے تو اقبال کے تصور خدا ہی سے تضاد وفکر آشکار ہے۔ ابتدا میں جب اقبال کیمبرج کے سبزہ زاروں میں اپنے استاد میکٹیگرٹ کے ساتھ لمبی سیر کو جاتے اس وقت وہ وحدت الوجود کے قائل تھے۔ فلسفہ خودی کی تشکیل کے ساتھ ساتھ ان کے ذہن سے جالے صاف ہوتے گئے اور اب ان کا خدا ''خودی برتر'' کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے جو بالا ارادہ کسی خاص مقصد کے پیش نظر تخلیق کے کام میں مصروف ہے۔ اس کا تخلیقی عمل اندھے کی لاٹھی نہیں اس کے پیچھے واضح مقصد اور روش نظر ہے۔ اسی کی آغوش میں لامحدود خوبیاں پرورش پاتی ہیں۔''[2]

اپنی بات کی وضاحت کرتے ہوئے مسعود حسین آگے کہتے ہیں:

''اقبال کی الٰہیات منطقی وحدت کی حامل ہے لیکن اس کے بعد جب وہ ماورایا محیط کل کے مبحث پر آتے ہیں تو وہ خدا کے ان دو

---

[1] اقبال اور تصوف، محمد شریف بقا،ص ۳۶، پاکستان

[2] زبان اور ادب، ڈاکٹر مسعود حسین ،ص ۵۷، ایجوکیشنل بک ہاؤس ۱۹۶۳

تصورات کو ملانے کی کوشش کرتے ہیں۔محیط کل کا تصور عام طور پر
وحدت الوجود سے منسوب کیا جاتا ہے اور اقبال کی تشخیص کے
مطابق یہ تصور اسلام کا مرض کہنہ ہے۔اقبال کے خیال میں خدا ماورا
بھی ہے اور محیط کل بھی لیکن بعض مذہبی وجود کے پیش نظر اقبال نے
اس کی ماورائیت پر زور دیا ہے۔اس مرکب تصور خدا پس منظر میں
رکھا جائے تو یہ بات سمجھ میں آجائے گی اقبال تصوف پر اعتراض
کرتے ہوئے خود صوفی کیوں تھے۔''[1]

اقبال کے نظریہ تصوف کے سلسلے میں اسلوب احمد انصاری اپنا نظریہ پیش کرتے ہیں اور وہ اقبال کے خطوط کے حوالے بھی دیتے ہیں جس سے اقبال کا نظریہ تصوف واضح ہوتا ہے۔لکھتے ہیں:

''اقبال بادۂ تصوف سے آشنا ہیں۔ جہاں کہیں انھیں اسلامی فقر کی
خصوصیات نظر آتی ہیں وہ انھیں سراہتے ہیں۔ یہاں تک کہ شاہین
انھیں اسی وجہ سے محبوب ہے۔مگر انھوں نے صوفی کے خلاف جس
قدر سختی سے آواز بلند کی ہے بعض اوقات ہمیں اس سے حیرت ہوتی
ہے۔انھیں یقین ہے کہ صوفی و ملا کی سادہ اوراقی داور محشر کو شرمسار
کرے گی۔انھیں اس معرکے کا انجام معلوم ہے جس میں ملا غازی
ہوں، وہ صاف کہتے ہیں کہ خانقاہوں سے تخلیق خودی ممکن نہیں
کیوں کہ ان کے شعلۂ نم خوردہ سے شرر ٹوٹنا ناممکن ہے۔صوفی و ملا
ملوکیت کے بندے ہیں۔ان کا مذہب اسلام نہیں۔''[2]

اسلوب احمد انصاری آگے اقبال کے خط کے ٹکڑے بھی شامل کرتے ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے

[1] زبان اور ادب، ڈاکٹر مسعود حسین، ص ۵۸

[2] بازیافت، اسلوب احمد انصاری، ص ۶۹، یونیورسل بک ہاؤس، علی گڑھ ۲۰۱۲

کہ اقبالؔ تصوف کے سلسلے میں کیا نظریہ رکھتے تھے۔ اسلم جیراجپوری کے نام خط میں اقبالؔ کہتے ہیں:

''تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مراد ہے اور یہی مفہوم قرون اولیٰ میں اس کا لیا جاتا تھا تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہوسکتا۔ ہاں جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور بھی اثرات کی وجہ سے نظام عالم کے حقائق اور باریٔ تعالیٰ کے ذات کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔''

سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں:

''اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تصوف کا وجود سرزمین اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے۔''[1]

اسلوب احمد انصاری اپنی تمام بحث کے بعد کچھ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں اور اقبال کے نظریہ تصوف کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

''اقبالؔ فرد کے لئے فقر، سادگی، درویشی مفید سمجھتے ہیں لیکن قوموں کے لئے تصوف کا فلسفہ مضر جانتے ہیں اور شاعری میں اس کی آمیزش کو زہر قرار دیتے ہیں۔ بایزید بسطامی کا قول ہے کہ ''محمد الرسول اللہ کو معراج ہوئی اور وہ واپس آئے۔ اگر مجھے یہ سعادت نصیب ہوتی تو میں لوٹ کر نہیں آتا۔'' صوفی اور پیغمبر میں یہی فرق ہے۔ صوفی خدا کی ذات میں گم ہونا پسند کرتا ہے۔ پیغمبر خدا کے

---

[1] بازیافت، اسلوب احمد انصاری، ص ۷۰

لئے بندوں میں رہنا پسند کرتا ہے۔''[1]

اقبالؔ کا تصوف کو لے کر جو بھی نظریہ تھا وہ ہمیشہ معترضین کی نگاہ میں رہا اور اس پر بہت کچھ لکھا گیا۔ دراصل اقبالؔ انسان کے وجود کے قائل تھے ان کا پورا فلسفۂ خودی اسی عمل کی وضاحت کرتا ہے۔ اگر بندے کا وجود ہی نہیں ہوگا تو یہ نظام کائنات درہم برہم ہو جائے گی۔ اور اگر ہر شے میں خدا کا جلوہ موجود ہوگا تو ہر شے بہتر ہوگی۔ کوئی بھی چیز بری نہیں ہوگی۔ اگر انسان کی انفرادیت ہی ختم ہو جائے تو اخلاق واقدار کا خانہ خالی ہی رہ جائے گا۔ اقبال تصوف کی مخالفت نہیں کرتے مگر غیر اسلامی تصوف کے خلاف نظر آتے ہیں وہ کہتے ہیں:

''حقیقی تصوف کا میں کیوں کر مخالف ہوسکتا ہوں کہ خود سلسلۂ قادریہ سے تعلق رکھتا ہوں۔ میں نے تصوف کو کرات سے دیکھا ہے۔ بعض لوگوں نے ضرور غیر اسلامی عناصر اس میں داخل کر دیے ہیں جو شخص غیر اسلامی عناصر کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتا ہے وہ تصوف کا خیر خواہ ہے نہ مخالف انہیں غیر اسلامی عناصر کی وجہ سے مغربی محققین نے تمام تصوف کو غیر اسلامی قرار دیا ہے اور یہ حملہ انھوں نے حقیقت میں مذہب اسلام پر کیا ہے۔''[2]

اقبالؔ کے مذہب پر گفتگو کرتے ہوئے چند سوالات ایسے ہیں جن کو ہمیشہ اٹھایا گیا جس میں ایک سوال یہ کہ کیا اقبال شیعہ تھے؟ اقبال مذہب کی زمرہ بندی سے بالاتر ہیں۔ ان کے یہاں تمام مذاہب کے لئے احترام دکھائی پڑتا ہے مگر وہ خود کہتے ہیں۔

ہے اس کی طبیعت میں تشیع بھی ذرا سا
تفصیل علی ہم نے سنی اس کی زبانی

---

[1] بازیافت، اسلوب احمد انصاری، ص ۲۷

[2] انوار اقبال، بشیر احمد ڈار، ص ۱۸۱، اقبال اکادمی، پاکستان ۱۹۷۷

دراصل اقبالؔ عقیدے میں تفصیل علیؑ کے قائل ہیں۔اوراس بات کا ثبوب ان کی شاعری میں جگہ جگہ پر ملتا ہے۔اقبالؔ خدا کی وحدانیت اور رسالت معاب کی محبت کے بعد تفصیل علی کے قائل ہیں۔ ''اسرار خودی'' میں نیابت الٰہی کے بعد ''در شرح اسماء حضرت علی مرتضیٰؓ'' شروع کرتے ہیں۔اور اسی طرح ''رموز بیخودی'' میں پہلے توحید اور دوسرے رسالت معاب کی فضیلت کے بعد ''کربلا'' کا باب شروع کرتے ہیں اور انھیں ''امام عاشقاں'' کہہ کر پکارتے ہیں۔حالانکہ امام حسین کی محبت کے بنا پر ہم اقبالؔ کو شیعہ نہیں کہہ سکتے اور جو ان سے عقیدت نہیں رکھتا اسے غیر شیعہ نہیں کہا جا سکتا ہے۔امام حسین سے عقیدت مذہب کے اعتبار سے نہیں بلکہ صحیح اور غلط میں امتیاز اور انسانیت کی بنا پر ہوتی ہے۔

اقبال تفصیل علیؑ کے قائل ہیں۔زور حیدری کے قائل ہیں مگر وہ ''مہدویت'' کے قائل نہیں ہیں۔ اہل تشیع میں بارہ امام کا نظریہ ہے جس کی بنا پر انھیں ''اثنا عشری'' کہا جاتا ہے۔اہل تشیع کے عقائد کے مطابق بارہویں امام یعنی امام مہدیؑ جو پردۂ غیب میں ہیں وہ ظہور فرمائیں گے اور دنیا کو امن وسکون سے پر کردیں گے۔مگر اقبالؔ کے یہاں یہ نظریہ نہیں ہے۔ان کے مطابق ہر دور میں کوئی بھی ''مہدی'' ہوسکتا ہے۔یہاں پر وہ کہتے ہیں

مجذوب فرنگی نے بہ انداز فرنگی
مہد کے تخلی سے کیا زندہ وطن کو
اے وہ کہ تو مہدی کے تخیل سے ہے بیزار
نو میدنہ کر آہوئے مشکیں سے ختن کو

اقبالؔ مذہب پرست ضرور تھے مگر مذہب میں شدت کے قائل نہیں تھے انھوں نے دنیا کے تمام مذاہب کا احترام کیا ہے۔مذہبی رہنماؤں کے لئے نظمیں لکھی ہیں۔علی سردار جعفری لکھتے ہیں:

''اقبالؔ کا ذہن فرقہ پرستی سے بلند تھا۔انھوں نے کبھی ہندوؤں کے خلاف ایک لفظ نہیں لکھا اور مسلمانوں کے روحانی نشاۃ ثانیہ کو

ہندوستان کی آزادی سے الگ نہیں کیا۔ان کی شاعری اکثر و بیشتر
اسلامی استعیارے میں آفاقی حقیقتیں پیش کرتی ہیں۔''[۱]

اقبالؔ کی مذہب پرستی پر بہت اعتراض کئے گئے۔قومی شاعر،ملت کا شاعر،اسلامی شاعر وغیرہ کہا گیا۔اس کے جواب میں خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

''محض اسلام کے نام لیواؤں کی ملت اس کے نزدیک وہ نصب العین ملت نہیں۔ اسلام کی زاویہ نگاہ ہے جس میں بھی وہ پیدا ہوجائے وہ مسلم ہے۔ملتوں میں تفریق محض نظریہ حیات سے پیدا ہوسکتی ہے۔باقی تمام تفریقیں یونہی تفرقہ ہیں۔''[۲]

بقول اسلوب احمد انصاری ''اقبالؔ دراصل اسلامی سوشلسٹ، ہیں''۔اقبال کی فکر کا مرکز اور محور مذہب اسلام ہے۔وہ قرآن اور اسلام کی تعلیمات کو مکمل مانتے ہیں۔اقبال انسانیت اور سماج کے لئے جس صراط مستقیم یا نصب العین کی تلاش میں ہیں وہ انہیں مذہب اسلام میں ملتی ہے۔ان تمام بحث کے باوجود ایک بات عرض کرنی ہے کہ دراصل اقبالؔ کا اصل مذہب انسان تھا۔اور اقبال کی تمام فکر اسی انسانیت کی تشکیل جدید کے لئے تھی۔انسان سے اوپر کوئی مذہب اور عقائد نہیں ہو سکتے۔ یہ بات اور ہے کہ اقبالؔ نے دنیا کے تمام مذاہب کا مطالع کیا اور آخر میں مذہب اسلام کو اپنی فکر کی تشکیل کے لئے بہتر پایا۔

---

[۱] اقبال شناسی علی سردار جعفری،ص ۲۷

[۲] فکر اقبال،خلیفہ عبدالحکیم،ص ۴۴۰

باب سوم

(الف) شعر کا نظریہ سے تعلق

(ب) شاعری کا حصار

(ج) شاعری میں مشروطیت یعنی Commitment

(الف) شعر کا نظریہ سے تعلق

''شعر کیا ہے''، بقول جوش ''ایک مبہم سا اشارہ یا گلاب کی پنکھڑی سے زیادہ نازک ایک خیال'' حالانکہ افلاطون نے شاعری کو بالکل بے کار قرار دیا، اس نے جو اپنی خیالی جمہوریت بنائی۔ اس میں شعراء کے لئے کوئی جگہ نہیں رکھی لیکن اس کے لائق شاگرد ارسطو نے انسانی فطرت کی نبض شناسی کرتے ہوئے شعر کی تعریف یوں کی ہے:

> ''شاعر کا کام یہ نہیں ہے کہ جو کچھ حقیقت میں گزرا اس کو فی الواقعی یوں بیان کر دے۔ بلکہ ایسی چیزیں بیان کرنا ہے۔ جو ہو سکتی ہیں یعنی جو ان حالات میں ہو سکتی تھیں۔ کیوں کہ ان حالات میں یا تو ان کا ہونا ضروری ہے یا تو وہ قرین قیاس ہیں۔ شاعر اور مورخ میں یہ فرق نہیں ہے کہ ایک نظم میں لکھتا ہے اور دوسرا نثر میں۔ ہیروڈوٹس کی تصنیف کو نظم کہا جا سکتا ہے اور ایسا کرنے پر بھی وہ تاریخ ہی رہے گی۔ فرق یہ ہے کہ تاریخ اس چیز کو بیان کرتی ہے جو ہو چکی ہے جب کہ شاعری اس قسم کی چیزوں کو سامنے لاتی ہے جو ہو سکتی ہیں۔ اس وجہ سے شاعری۔ بمقابلہ تاریخ کے زیادہ فلسفیانہ اور زیادہ توجہ کے قابل ہے۔ شاعری آفاقی صداقتوں سے سروکار رکھتی ہے جب کہ تاریخ مخصوص واقعات سے سروکار رکھتی ہے۔''[1]

مغرب کے مفکرین نے فن شاعری اور اس کی اہمیت اور افادیت پر بہت کچھ لکھا ہے۔ افلاطون

---

[1] ارسطو سے ایلینٹ تک، جمیل جالبی، ص ۱۱۷، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس ۱۹۹۲ء

نے شاعروں کو اپنی ''جمہوریہ'' سے بے دخل کیا مگر اس کے بعد ارسطو نے ان کی اہمیت پر لکھا اور ''بوطیقہ'' میں باقاعدہ تفصیل سے بحث بھی کی۔ مغرب کے دانشور زیادہ تر ارسطو کی بات سے اتفاق رکھتے ہیں اور شاعری کو اہم سمجھتے ہیں۔ شاعر کے سلسلے میں ورڈسورتھ کا نظریہ کچھ یوں ہے:

''ورڈسورتھ اپنی ''تمہید'' میں یہ سوال اٹھاتا ہے کہ شاعر کیا ہے؟ اس کا جواب وہ خود دیتا ہے کہ وہ تہذیب سکھانے والا نہیں ہے بلکہ ایک آدمی ہے جو دوسرے آدمی سے باتیں کر رہا ہے۔ وہ ایک ایسا آدمی ہے جس کا ادراک زندہ ہے۔ جس میں دوسرے کے مقابلے میں جذبات زیادہ ہیں جو انسانی فطرت سے زیادہ واقف ہے اور اپنے جیسے جذبات اور ارادوں کو دوسروں میں دیکھ کر ان پر غور کرتا ہے اور پھر ان کی تخلیق کرتا ہے۔ چونکہ شاعری بے ساختہ جذبات کا اظہار ہے اس لئے نہ تو اسے سیکھا جا سکتا ہے اور نہ اس کے بندھے ٹکے اصول ہو سکتے ہیں۔ شاعر معمولی انسان نہیں ہوتا۔ وہ کچھ مخصوص صلاحیتیں لے کر پیدا ہوتا ہے۔ اس لئے انفرادیت شاعر اور شاعری دونوں کے لئے ایک اہم چیز ہے۔''[1]

ورڈسورتھ کی مانند ہی ڈاکٹر جمیل جالبی میتھیو آرنلڈ کے نظریہ بھی پیش کرتے ہیں جس کے مطابق شاعری کا اخلاقی پہلو اہمیت کا حامل ہے۔ آرنلڈ کے مطابق:

''شاعری کا مقصد اخلاقی ہے۔ آرنلڈ کے اصولوں سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ شاعری اپنے پڑھنے والوں کی فکر و نظر میں خاص تبدیلی پیدا کرتی ہے۔ اسی لئے وہ ورڈسورتھ اور گوئٹے کی شاعری

---

[1] ارسطو سے ایلیٹ تک، جمیل جالبی، ص ۷۱

کی شفا بخش قوت کی تعریف کرتا ہے۔ گہری اثر آفرینی شاعری کی
سب سے اہم صفت ہے۔ شاعری انسان کی اخلاقی اور روحانی
فطرت پر اثر انداز ہوتی ہے۔ کیٹس اور ٹینی سن کے مطالعے میں
جہاں وہ ان کے فن کی تعریف کرتا ہے۔ وہاں اخلاقی گہرائی بھی
اس کے پیش نظر رہتی ہے۔ آرنلڈ لکھتا ہے کہ شاعری تین قسم کی
ہوتی ہے۔ ایک سوال کرنے والی شاعری جیسے کلف (Clough)
کی شاعری۔ دوسری قسم کی جہاں رنگ و بو کی شاعری ہے۔ سطحی
رنگینی کی حامل جیسے ٹینی سن کی شاعری اور تیسری قسم کی شاعری کا
نمائندہ شیکسپیئر ہے جو مبہم طریقے پر عظیم ہے۔ ان کے علاوہ شاعری
کی ایک قسم اور ہے جو ورڈ سورتھ، گوئٹے، ملٹن دانتے اور ہومر کے
ہاں ملتی ہے۔ یہ شاعری اثر کے اعتبار سے تسکین دیتی ہے اور یہی
وہ شاعری ہے جو مذہب کی جگہ لے سکتی ہے۔‘‘[1]

شاعری کی اہمیت اپنی جگہ مسلّم ہے۔ مغرب سے لے کر مشرق تک کے بیشتر ناقدین نے اس کے اخلاقی اور سماجی درس پر زور بھی دیا ہے۔ شاعری کے ذریعۂ سماج کی تربیت بھی ہوتی ہے دل کو تسکین بھی حاصل ہوتی ہے اس سلسلے میں جمیل جالبی کا یہ اقتباس نقل کیا جارہا ہے:

’’شاعری کے ذریعۂ جو نقل پیش کی جاتی ہے وہ فطرت سے
مناسبت رکھتی ہے جیسا کہ ارسطو کہتا ہے کہ ’وہ چیزیں جو بذات خود
دہشت ناک ہیں جیسے زبردست جنگیں، مافوق البشر عفریت، وہ
دل کشی نقل سے شاعرانہ ہوجاتی ہیں۔‘‘ ’’میں جانتا ہوں کہ لوگ‘‘

---

[1] ارسطو سے ایلیٹ تک، ڈاکٹر جمیل جالبی، ص ۸۵

اماڈس ڈی گال'' کو پڑھ کر جو ویسے کوئی اعلیٰ نظم نہیں ہے، اخلاقی،
فیاضی اور خاص طور پر بہادری کے جذبات سے سرشار ہو کر عمل کی
طرف مائل ہو جاتے ہیں۔''[1]

شاعری قوموں کو بیدار کرتی ہے۔ انسانیت کو جگانے کا کام اس سے بخوبی لیا جاسکتا ہے۔ شاعر الفاظ کی ایسی دنیا آباد کر دیتا ہے جہاں قاری کھو جاتا ہے اور جس کا اثر اس کے دل و دماغ دونوں پر ہوتا ہے اور اگر شاعر اس احساس کو اپنے قابو میں کر سکے تو انسانیت کی بقا کے لئے بہت کچھ کیا جاسکتا ہے۔ ڈاکٹر جمیل جالبی ''نظم اور شاعری'' کے باب میں لکھتے ہیں:

''شاعر اپنے عالم کمال میں، انسان کی ساری روح کو حرکت میں
لے آتا ہے اور انسان کی ساری صلاحیتوں کو ان کے اضافی قدر و
قیمت اور منصب اور رتبے کے مطابق ایک دوسرے کے ماتحت
لے آتا ہے۔ وہ ہم آہنگی اور اتحاد کی روح پیدا کرتا ہے جو ایک
دوسرے سے پیوستہ اور ایک جان کر دیتی ہے۔ یہ عمل وہ اس
امتزاجی اور جادو بھری قوت کے ذریعے کرتا ہے جس کو ہم نے
خاص طور پر ''تخیل'' کا نام دیا ہے۔ یہ قوت پہلے ارادہ اور تفہیم کے
ذریعے عمل میں آتی ہے اور پھر ان کے ناگزیر اور اٹل کنٹرول ......
حالانکہ یہ کنٹرول بہت دھیما اور چھپا ہوا ہوتا ہے ...... کہ ذریعے
متضاد یا بے ربط صفات کے درمیان توازن اور مفاہمت پیدا
کر کے خود کو ظاہر کرتی ہے۔ جہاں یک رنگی، اختلاف کے ساتھ،
عام موجود حقیقی کے ساتھ، خیال تمثال کے ساتھ، فرد، نمائندہ کے

---

[1] ارسطو سے ایلیٹ تک، ڈاکٹر جمیل جالبی، ص ۳۱

ساتھ، ندرت وتازگی کا احساس، پرانے اور مانوس کے ساتھ غیر
معمولی کیفیت کے ساتھ، ہمیشہ زندہ اور مستقلاً قادر فیصلے، گہرے
اور شدید جوش واحساس کے ساتھ مل جاتے ہیں اور اس وقت بھی
جب یہ قوت فطری اور مصنوعی کو ملا کر ہم آہنگ کرتی ہے، یہ فن کو نیچر
کے، طرز کو مواد کے شاعر سے ہماری عقیدت کو شاعری سے ہماری
ہمدردی کے ماتحت رکھتی ہے۔''[1]

اسی خیال کو محمد حسن بھی پیش کرتے ہیں اور اخلاقی تربیت پر زور دیتے ہیں وہ کہتے ہیں:

''حسین شہ پارہ صرف اسی صورت میں حسین کہا جاسکتا ہے جب
وہ اخلاقی طور پر اچھی تعلیم اور انسانوں کے لئے براہ راست مفید
ہو۔''[2]

ان تمام حوالوں کے ذریعۂ مغربی دانشوروں کے خیالات پیش کرتے کی کوشش کی گئی ہے۔ مشرق میں بھی شاعری کے سلسلے میں کچھ ایسے ہی خیالات پیش کئے گئے۔ مشرق میں جدید تنقید کا آغاز حالی کی ''مقدمہ شعروشاعری'' سے ہوتا ہے۔ حالی نے اپنی کتاب میں شاعری کے سلسلے میں تفصیل سے گفتگو کی ہے اور ان کے مطابق بھی شاعری کا اخلاقی پہلو زیادہ مستحکم ہے اور اس سے سماج کی اور اخلاقی اقدار متعین کی جاسکتی ہے۔

حالؔی نے شعر کی تعریف کرتے ہوئے جہاں اس کی سادگی اصلیت، جوش کے بارے میں بتایا ہے وہیں یہ بھی سمجھایا ہے کہ شعر کی تعریف کیا ہے۔ انھوں نے اس پر زور دیا ہے کہ شاعری کو ''اخلاق کا نائب مناب'' ہونا چاہئے۔ انھوں نے ایک طرح سے شعر کا تعلق اخلاق سے جوڑا ہے۔ یہ دوسری بات ہے انھوں نے اخلاقیات کی کوئی تعریف نہیں کی اور نہ اس کی حد بندی کی۔ ''کسی کے گال پر ایک تھپڑ مار دیا

[1] ارسطو سے ایلیٹ تک، ڈاکٹر جمیل جالبی، ص ۳۸۷

[2] مشرق ومغرب میں تنقیدی تصورات کی تاریخ، محمد حسن، ص ۴۲ ترقی اردو بیرو، نئی دہلی، ۲۰۰۰

اوراس نے دوسرا گال پیش کر دیا۔'' بائبل کے مطابق یہ اعلیٰ طرین اخلاق ہے لیکن اس پر عمل نہیں ہوسکا اور نہ ہوسکتا ہے۔گاندھی جی نے ''عدم تشدد'' کا تصور پیش کیا لیکن وہ ایک مخصوص ملک میں اور ایک مخصوص عہد میں اور مخصوص قوم کے خلاف کارگر ثابت ضرور ہوا لیکن وہ نظریہ عالمی سطح پر ظاہر ہے کہ بیکار ثابت ہوا اس لئے کہ دنیا میں بھیانک جنگیں لڑی گئیں۔ ہروشما، اورناگاسا کی برباد ہوئے اور 'کوریا'' کے دوٹکڑے ہوگئے اور ویت نام میں لڑائی ہوتی رہی اور آج بھی دنیا میں جنگ تو جاری ہے لیکن تیسری عالمگیر جنگ کا خطرہ بہر حال منڈلا رہا ہے۔اس پس منظر میں بے چارہ شعر اور غریب شاعری سماج میں کیا کر سکتے ہیں؟ آج کل تو کھانے کی میز پر کنبے کے افراد بھی باہمی طور پہ رشتوں کو سیاسی حکمت عملی کے تحت برتتے ہیں اس سلسلے میں شمس الرحمٰن فاروقی شاعری کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''صاحبان ذوق ووجدان کچھ بھی کہیں لیکن جس تحریر میں موزونیت اوراجمال کے ساتھ ساتھ جدلیاتی لفظ اور ابہام ہوگا۔ وہی شاعری ہوگی۔موزونیت اوراجمال منفی لیکن مستقل خواص ہیں یعنی ان کا نہ ہونا شاعری کے عدم وجود کی دلیل ہے۔لیکن صرف انھیں کا ہونا شاعری کے وجود کی دلیل نہیں۔کوئی تحریر شاعری اسی وقت بن سکتی ہے جب اس میں موزونیت اوراجمال کے ساتھ ساتھ جدلیاتی لفظ ہو یا ابہام، یا دونوں۔''[1]

لیکن ان تمام باتوں کے باوجود دست بستہ یہ عرض کرنا ہے کہ دنیا کا کوئی عمل ایسا نہیں ہے جس کا تعلق نظریہ سے نہ ہو۔نظریہ کسے کہتے ہیں؟

جب بہت ساری چیزیں عملی طور پر ایک مخصوص سمت اور ایک مخصوص طرز سے انجام دی جاتی ہیں تو اسی سمت اور اسی طرز سے نظریہ وجود میں آتا ہے۔نظریہ کے لئے تفکر ضروری ہے۔بغیر فکر کے کوئی نظریہ

[1] شعر غیر شعر اور نثر، شمس الرحمٰن فاروقی،ص ۱۱۷، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان ۱۹۷۳

نہیں وجود میں آتا۔ اپنی بات کی وضاحت کے لئے مثال پیش کی جاتی ہے کہ کچھ افراد بیٹھ کے سوچتے ہیں کہ انھیں اپنی زندگی خوش گوار بنانے کے لئے اور اپنے عیش و آرام کے لئے لوگوں میں ڈر اور خوف پیدا کرنا ہے۔ یہی ڈر اور خوف پیدا کرنا دہشت گردی کا نظریہ ہے۔ آدمی کتنا ہی لاوبالی، بے راہ رو اور بے کار قسم کا ہو یہی اس کا نظریۂ حیات سمجھا جائے گا کہ وہ اپنی زندگی کو نکمے پن میں بسر کرنا چاہتا ہے۔ تو نظریہ زندگی کے لئے ناگزیر حیثیت رکھتا ہے اور جب نظریہ زندگی کے لئے ضروری ہے تو پھر شاعری کے لئے بھی ضروری ہے اس لئے کہ شاعری کا ایک حصہ ہے اور ادب اور زندگی کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ حالؔی نے مقدمے میں شعر کی تعاریف میں لکھا ہے:

''یورپ کا ایک محقق کہتا ہے کہ ''مشاغل دنیوی میں انہاک کے سبب قوتیں سو جاتی ہیں شعر ان کو جگاتا ہے اور ہمارے بچپن کے ان خالص اور پاک جذبات کو جو لوث غرض کے داغ سے مبرا تھے پھر تر و تازہ کرتا ہے۔ دنیوی کاموں کی مشق اور ممارست سے بے شک ذہن میں تیزی آجاتی ہے مگر دل بالکل مرجاتا ہے۔ جب کہ افلاس میں قوت الموت کے لئے یا تونگری میں جاہ و منصب کے لئے کوشش کی جاتی ہے اور دنیا میں چاروں طرف خودغرضی دیکھی جاتی ہے۔ اس وقت انسان کو سخت مشکلیں پیش آتیں اگر اس کے پاس کوئی ایسا علاج نہ ہوتا جو دل نے بہلانے اور تر و تازہ کرنے میں چپکے ہی چپکے مگر نہایت قوت کے ساتھ افلاس کی صورت میں مرہم اور تونگری کی صورت میں تریاق کا کام دے سکے۔ یہ طاقت خدا نے شعر میں ودیعت کی ہے۔ وہ ہم کو محسوسات کے دائرہ سے نکال کر گذشتہ اور آئندہ حالتوں کو ہماری موجودہ حالت پر غالب کر دیتا ہے۔ شعر کا اثر محض عقل کے ذریعے سے نہیں بلکہ زیادہ تر ذہن

اور ادراک کے ذریعہ سے اخلاق پر ہوتا ہے بس ہر قوم اپنے ذہن
کی جودت اور ادراک کی بلندی کے (بے دھڑک اپنے تمام عزم
پورے کرنے استقلال کے ساتھ) موافق شعر سے اخلاق فاضلہ
اکتساب کر سکتی ہے۔قومی افتخار قومی عزت عہد و پیان کی پابندی
بے دھڑک اپنے تمام عزم پورے کرنے استقلال کے ساتھ سختیوں
کو برداشت کرنا۔اور ایسے فائدوں پر نگاہ نہ کرنی جو پاک ذریعوں
سے حاصل نہ ہوسکیں۔اور اسی قسم کی وہ تمام خصلتیں جن کے ہونے
سے ساری قوم تمام عالم کی نگاہ میں چمک اٹھتی ہے اور جن کے نہ
ہونے سے بڑی قومی سلطنت دنیا کی نظروں میں ذلیل رہتی ہے۔
اگر کسی قوم میں بالکل شعر ہی کی بدولت پیدا ہو جاتی تو بلا شبہ ان کی
بنیاد تو اس میں شعر کی بدولت پڑتی ہے۔اگر افلاطون اپنے خیالی
کانسٹی ٹیوشن سے شاعروں کو جلا وطن کرنے میں کامیاب ہو جاتا تو
وہ ہرگز اخلاق پر احسان نہ کرتا۔بلکہ اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ سرد مہر،خود
غرض اور مروت سے دور ایسی سوسائٹی قائم ہو جاتی جس کا کوئی کام
اور کوئی کوشش بدون موقع اور مصلحت کے محض دل کے ولولہ اور
جوش سے نہ ہوتی۔یہی سبب ہے کہ تمام دنیا شعرا کا ادب اور تعظیم
کرتی ہے۔جنھوں نے اس خاتم سلیمانی کی بدولت جو خوت متخیلہ
نے ان کے قصبہ میں دی ہے انسان میں ایسی تحریک اور برانگیختگی
پیدا کی ہے جو کہ خود نیکی ہے یا نیکی کی طرف لے جانے والی۔''[1]

---

[1] مقدمہ شعر و شاعری،الطاف حسین حالی،ص۹۳،ایجوکیشنل بک ہاؤس،علی گڑھ،۲۰۱۱ء

اس طرح سے یہ بات مستحکم ہوجاتی ہے کہ شعر سماج یا Society میں اپنی اہمیت رکھتا ہے۔ افلاطون کا یہ خیال کہ شاعری بالکل بے کار چیز ہے اور شعراء کو اس نے خیالی جمہوریہ سے نکال دیا تھا۔ یہ ساری باتیں زبردست شاگرد ارسطو ہی نے رد کردی تھی اور اس نے شاعری کی ایک صنف کے لئے یہ کہا تھا کہ اس سے جذبات کی تطہیر ہوتی ہے جذبات کا تزکیہ ہوتا ہے اور تصفیۂ باطن کے لئے شاعری کا ذریعہ بہترین ہے۔

شعر کی اہمیت اور افادیت دورِ حاضر میں سمجھ میں آتی ہے اور خوب سمجھ میں آتی ہے۔ صبح کو سڑکوں پر گداگر بھی شعر بڑھ کے بھیک مانگتے ہیں۔ دواؤں کا اشتہار دینے والے رکشے ۹۰ فیصدی شعر سے کام چلاتے ہیں۔ جتنے تشہیری ذریعہ ہیں ان میں کہیں نہ کہیں شعر کو دخل ہوتا ہے لیکن یہ سب پس ترین اور صفلہ جزبات کی شاعری سے متعلق ہیں۔ اعلیٰ ترین شاعری وہ ہی ہوتی ہے جو زندگی کی راہیں بتاتی ہے سمت متعین کرتی ہے اور یہ سمجھاتی ہے کہ اعلی ترین سماج اگر فلاحی ریاست (Welfare Slate) چاہتا ہے تو اسے بہرحال کسی نہ کسی نظریہ حیات کو اپنانا ہوگا اسی لئے جیسا کہ دوسرے باب میں عرض کیا گیا شعراء نے مارکسی نظریۂ حیات کو اپنایا اچھی شاعری کی تو اقبال کی سطح تک پہنچے اور اگر اوسط درجے کی شاعری کی تو جوش مجاز علی سردار کی سطح تک اور پھر اور نیچے اترے اور پرپگنڈا والے شاعر بنے تو کہیں مجروح سلطانپوری کی طرح تال ٹھوک کر کہتے نظر آئے۔

آنکل کے میدان میں دو رخی کے خانے سے
کام چل نہیں سکتا اب کسی بہانے سے

شعر کا یہ تصور ہماری سوسائٹی سے میل نہیں کھاتا تھا۔ دراصل جیسا ماحول ہوتا ہے اور جیسے سماجی مطالبے ہوتے ہیں ویسا ہی شعر بھی کہا جاتا ہے۔ اب اس طرح کے مصرع ''ٹوک دو گر غلط کرے کوئی...... روک دو گر برا کہے کوئی......'' آدمی آدمی کو پہچانے وغیرہ وغیرہ۔ یہاں مقصد اخلاقی تہذیب اور تربیت ہے ایک نظریہ ہے کہ شعر کو اخلاقی درستگی کے لئے ہونا چاہئے۔ اسی طرح کے نظریات شاعری کے رہے ہیں اور

بہر حال جب تک پریم چند نے اپنے خطبہ صدارت میں یہ نہیں کہا تھا ''ہماری کسوٹی پر وہ ادب کھرا اترے گا سے لے کر حسن کا معیار بدلنا ہوگا'' اس وقت تک ادب بالخصوص شاعری کچھ استعاروں کچھ تلازموں کی پابند تھی۔ خاص طور سے غزل کے لئے حالی نے بڑا اچھا طنزیہ انداز اختیار کرتے ہوئے کہا کہ کس طرح غزل چند تلازموں کے گرد گھومتی ہے۔ اگر چہ اقتباس طویل ہے لیکن اس کی اہمیت کے پیش نظر اسے درج کیا جاتا ہے:

''مثلاً'' غزل میں ہمیشہ معشوق کو بے وفا، بے مروت بے مہر، بے رحم، ظالم، قاتل صیاد، جلاد، ہرجائی، اپنوں سے نفرت کرنے والا۔ اوروں سے ملنے والا۔ سچی محبت پر یقین نہ لانے والا۔ اہل ہوس کو عاشق صادق جاننے والا۔ بدگمان، بدخو، بدزبان، بدچلن غرضیکہ ایک حسن و جمال یا ناز و ادا اور دیگر حرکات مہر انگیز کے سوا اور تمام ایسی برائیوں کے ساتھ اس کو موصوف کرنا جو ایک انسان دوسرے انسان کے ساتھ کرسکتا ہے اور اپنے تئیں غم زدہ مصیبت زدہ، ضعیف، بیمار، بدبخت، آوارہ، بدنام، مردود خلایق، آوارگی پسند، بدنامی کا خواہاں، حسن قبول سے نفور، خوشی اور عافیت سے کنارہ کرنے والا۔ میخوار بدمست، مدہوش، خود فراموش، وفادار، جفا کش، کہیں آزاد طبع اور کہیں گرفتاری کا آرزومند کہیں صابر اور کہیں بیقرار۔ کہیں دیوانہ اور کہیں ہوشیار کہیں غیور اور کہیں چکنا گھڑا۔ رشک کا پتلا رقیبوں کا دشمن، سارے جہاں سے بدگمان، آسمان کا شاکی زمین سے نالاں، زمانہ کے ہاتھ سے تنگ۔ غرضیکہ ایک عشق اور وفاداری کے سوا اپنے تئیں ان تمام صفات سے متصف کرنا جو عموماً انسان کے لئے قابل افسوس خیال کی جاتی ہیں مثلاً

آسمان اور زمانہ یا نصیب اور ستارہ کی شکایت کرنا یا زاہد واعظ و
صوفی کو لتاڑنا۔ اور بادہ فروش اور ساقی وخمار کی تعریف کرنی اوران
سے حسن عقیدت ظاہر کرنا۔ ایمان و اسلام و زہد و طاعت سے
نفرت اور کفر و بے دینی گناہ ومعصیت سے رغبت ظاہر کرنی۔ کبھی
کبھی مال و جاہ ومنصب دینوی کوحقیر ٹھہرانا اور فقر وعشق وآزادگی
وغیرہ کوعلم وعقل وسلطنت وغیرہ پر ترجیح دینی۔ اس طرح کے اور
چند مضامین ہیں جوغزل کے لئے بہ منزلہ ارکان وعناصر کے ہوگئے
ہیں۔ غزل کے ساتھ جو الفاظ مخصوص ہیں وہ بھی ایک نہایت تنگ
دائرہ میں محدود ہیں۔ مثلاً معشوق کی صورت کو حور، پری، چاند،
سورج، گل، لالہ، باغ اور جنت وغیرہ سے۔ اس کی آنکھ نرگس آہو
بادام ساحر مست بیمار وغیرہ سے۔ زلف کو سنبل، مشک، عنبر کافر جادو
گر، رات، ظلمات، دام، زنجیر، کمند وغیرہ سے نگاہ ومژہ وغمزہ وادا کو
تیر وسنان وشمشیر وغیرہ سے۔ ابرو کو کمان سے، ذقن کو کوئیں سے،
دانتوں کو موتیوں سے ہونٹوں کو لعل، یاقوت، گل برگ، نبات، آب
حیات وغیرہ سے منھ کو غنچہ سے کمر کو بال سے یا دونوں کو عدم سے قد
کو سرد، صنوبر، شمشاد، قیامت وغیرہ سے۔ رفتار کو فتنۂ قیامت بلا
آفت، آشوب وغیرہ سے اور اسی طرح بعض اعضا کو چند خاص
چیزوں سے تشبیہ دینا معشوق کے سامان آرائش میں سے مشاطہ۔
شانہ آئینہ، حنا سرما کاجل، غازہ، مسی، پان، کبھی قبا بند قبا، کلاہ چیرہ،
دستار اور کبھی برقع۔ نقاب، مجرم، چادر، چوٹی، چوڑیاں اور خاص

خاص زیوروں کا ذکر اور خاص خاص چیزوں سے تشریح دینا۔"[1]

اس سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ بہر حال ہمارے بزرگ شعر کو اخلاقیات کے تابع سمجھتے تھے۔لیکن زمانے کے تغیرات نے انھیں یہ سمجھا دیا۔ کہ صرف معشوق کی بے وفائی اور یار کے گلی کوچوں میں زندگی گزرنا ہی مقصد حیات نہیں ہوسکتا۔ بقول فیض

اور بھی دکھ ہیں زمانے میں محبت کے سوا
راحتیں اور بھی ہیں وصل کی راحت کے سوا

اور ان نکات کی طرف اور نظریاتی شاعری کی طرف سب سے پہلے اقبال نے متوجہ کر کے شاعری کی ایک فصل تیار کردی تھی۔ ایک دائرہ کہ اس سے باہر نکلنے کے امکانات نہ تھے۔

اقبال کے یہاں ایسا نہیں ہے کہ جمالیاتی پہلو نہیں ہے۔ البتہ وہ جنسیات سے نہ صرف یہ کہ گریز کرتے ہیں بلکہ جہاں اس کا امکان ہے وہاں بھی وہ دس قدم دور چلے جاتے ہیں۔ ان کی نظم حقیقت حسن ملاحظہ ہو

خدا سے حسن نے ایک روز یہ سوال کیا
جہاں میں مجھ کو نہ کیوں تو نے لازوال کیا
ملا جواب کہ تصویر خانہ ہے دنیا
شب درازِ عدم کا فسانہ ہے دنیا
ہوئی ہے رنگ تغیر سے جب نمود اس کی
وہی حسیں ہے حقیقت زوال ہے جس کی
کہیں قریب تھا یہ گفتگو قمر نے سنی
فلک یہ عام ہوئی اختر سحر نے سنی

[1] مقدمہ شعروشاعری، الطاف حسین حالی، ص ۱۴۴

سحر نے تارے سے سن کر سنائی شبنم کو
فلک کی بات بتادی زمیں کے محرم کو
پھر آئے پھول کے آنسوں پیام شبنم سے
کلی کا ننھا سا دل خون ہوگیا غم سے
چمن سے روتا ہوا موسم بہار گیا
شباب سیر کو آیا تھا سوگوار کیا

(حقیقت حسن)

اسی طرح ان کی نظم جلوۂ حسن ملاحظہ ہو۔

جلوۂ حسن کہ ہے جس سے تمنا بے تاب
پالتا ہے جسے آغوش تخیل میں شباب
ابدی بنتا ہے یہ عالم فانی جس سے
ایک افسانۂ رنگیں ہے جوانی جس سے
آہ موجود بھی وہ حسن کہیں ہے کہ نہیں
خاتم دہر میں یارب وہ نگیں ہے کہ نہیں

(جلوۂ حسن)

اب دونوں جگہوں پر دیکھئے حسن کا ذکر ہے شباب کا ذکر ہے پیار کا ذکر ہے سب اپنی جگہ پر، مگر اقبالؔ جنسیات سے صاف پہلو بچا کے نکل گئے۔ایک نظم ہے ''عشرت امروز'' کہتے ہیں۔

نہ مجھ سے کہہ کہ پیام اجل ہے عیش و سرور
نہ کھینچ نقشۂ کیفیتِ شراب طہور
فراق حور میں ہو غم سے ہمکنار نہ تو

پری کو شیشہ الفاظ میں اتار نہ تو
مجھے فریفتۂ ساقیٔ جمیل نہ کر
بیان حور نہ کر ذکر سلسبیل نہ کر
مقام امن ہے منت مجھے کلام نہیں
شباب کے لئے موزوں میرا کلام نہیں
شباب آہ کہاں تک امید وار رہے
وہ عیش عیش نہیں جس کا انتظار رہے
وہ حسن کیا کہ جو محتاج چشم بینا ہو
نمود کے لئے منت پذیر فردا ہو
عجیب چیز ہے احساس زندگانی کا
عقیدہ عشرت امروز ہے جوانی کا

یہ نظم ایک مخصوص صنف کی طرف اشارہ کرتی ہے اور یہ نظریہ کا تعین فکر اور شاعر کے تصور کی ترجمانی کرتا ہے۔تصورات کی ترجمانی، تفکر، اور تخیلات کو فکری بنیاد عطا کر کے الفاظ کا جامع پہنانا نظریہ کی تخلیق کا کرتا ہے۔

نظریہ کسی بھی وجود کے بارے میں ہوسکتا ہے یعنی نباتات کے بارے میں جمادات کے بارے میں حیوانات کے بارے میں خود انسانی وجود کے بارے میں۔نظریہ صرف یہ نہیں بناتا کہ کوئی شئے ''کیا ہے'' بلکہ یہ بھی بتاتا ہے کہ اسے کیا ہونا چاہئے۔بہر حال یہ ساری منطقی بحثیں اپنی جگہ،شاعر جب شعر کہتا ہے تو یقینی طور پر اس کے ذہن میں تصورات باضابطہ شکل اور ایک سمت رکھتے ہیں اور اس سے اس کا عقیدہ واضح ہوجاتا ہے۔یہ عقیدہ شعری نظریہ ہے اور میرے خیال میں کوئی شعر بغیر نظریہ کے وجود میں آ ہی نہیں سکتا چاہے وہ ''ملٹن'' کی ''گم شدہ'' جنت ہو یا ''ورڈس ورتھ'' کی فطرت سے وابستگی یا میرؔ صاحب کی

شاعری میں وحدت الوجود کا نظریہ پابندہ مومن کا تصور وغیرہ۔ جوش نے بھی ''نقاد'' کے عنوان سے جو نظم لکھی ہے اس میں شعر کے بارے میں اپنا نظریہ پیش کیا ہے۔ یہاں کچھ اشعار درج کئے جاتے ہیں۔

شعر کی تخلیق سے پہلے مری تقریر سن
خود زبان شعر سے آ شعر کی تفسیر سن

دل میں جب اشعار کی ہوتی ہے بارش بے شمار
نطق پر بوندیں ٹپک پڑتی ہیں کچھ بے اختیار

ڈھال لیتی ہے جنہیں شاعر کی ترکیب ادب
ڈھل کے گو وہ گو ہر غلطیاں کا پانی ہیں لقب

اور ہوتی ہیں تجلی بخش تاج ضوفشاں
پھر بھی وہ شاعر کی نظروں میں ہیں خالی سیپیاں

شاعری کا خانماں ہے نطق کا لوٹا ہوا
اس کا شیشہ ہے زباں کی ٹھیس سے ٹوٹا ہوا

چھائے رہتے ہیں جو شاعر کے دل سرشار میں
ٹوٹ کر آتے ہیں وہ نغمے لب گفتار میں

شعر ہو جاتا ہے صرف اک جنبش لب سے نڈھال
سانس کی گرمی سے پڑ جاتا ہے اس شیشے میں بال

اس سے بڑھ کر اور ہوسکتی ہے کیا حیرت کی بات
شعر کو سمجھا اگر شاعر کی تو نے کائنات

شعر کیا جذب دروں کا ایک نقش ناتمام
مشتبہ سا اک اشارہ ایک مبہم سا کلام

کیف میں ایک ''لغزش پا'' کلک گوہر بار کی
''اضطراری ایک جنبش سی'' لب گفتار کی

''شعر'' کیا عقل و جنوں کی مشترک بزم جمال
''شعر'' کیا ہے عشق و حکمت کا مقام اتصال

شعر کیا ہے نیم بیداری میں بہنا موج کا
برگ گل پر نیند میں شبنم کے گرنے کی صدا

تر زبانی اور خاموشی کی مبہم گفتگو
لفظ و معنی میں توازن کی نہفتہ آرزو

کون سمجھے شعر یہ کیسے ہیں اور کیسے نہیں
دل سمجھتا ہے کہ جیسے دل میں تھے ویسے نہیں

(نقاد)

پوری نظم کی تلخیص مندرجہ ذیل ہے۔

۱۔شعر کا مقصد اسرار ہستی کا پتا لگانا ہے۔

۲۔شعر اس جگہ لے جاتا ہے جہاں جبرئیل بھی نہ پہنچ سکیں۔

۳۔شعر میں قلب فطرت کے دھڑکنے کی صدا آتی ہے۔

۴۔دل کے داغ اپنی تابنا کی سے ایک روشن دنیا کی تخلیق کرتے ہیں۔

۵۔شعر میں غم کی محمل لیلیٰ معنی دکھائی دیتی ہے۔

۶۔کتاب دل کے مطالعہ کا بہترین نمونہ شعر ہے۔

۷۔عقل و دل کی مشترک بزم شعر میں سجتی ہے۔

۸۔عقل وحکمت کا مقام شعر کی تفہیم سے متعین ہوتا ہے۔

۹۔خاموشی کی گفتگو اگر کہیں سمجھ میں آتی ہے تو وہ شعر ہے۔

۱۰۔عقل میں شاعری کا مسئلہ نہیں آ سکتا ہے۔

اس تلخیص سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ شاعر شعر کو وہبی یا الہامی شئے نہیں سمجھتا بلکہ اسے تخلیقی عمل قرار دیتا ہے۔اس تحقیق میں ظاہر ہے کہ کوئی نہ کوئی سمت یقیناً ہوتی ہے اس لئے شاعر کا اس سمت کی طرف رواں ہونا یہ بتانا ہے کہ اس کا نظریہ شاعری اور نظریۂ حیات کیا ہے۔

اقبال سے پہلے اردو شعراء کے یہاں فکر وشعور کی کارفرمائی یقیناً تھی۔میر تقی میر یا ان سے پہلے بھی دکنی شعراء کے یہاں نظریہ تھا (زندگی کے بارے میں بھی شاعری کے بارے میں بھی) لیکن اسے باضابطہ طور پر فلسفیانہ استدلال اور منطقی قوائد کے مطابق بروئے کار لانا اقبال کا کارنامہ تھا۔اقبال نے خود کہا

فلسفۂ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا

حرف تمنا جسے کہہ سکے روبرو

وہ تفصیل سے ''فنون لطیفہ'' کے عنوان کے تحت اس شاعری کی مخالفت کرتے ہیں جہاں حزن و ملال افسردگی و یاس ہو۔ ''ضرب کلیم'' میں ان کی نظم ''فنوں لطیفہ'' کے ابتدائی دو اشعار تو امید حوصلہ اور زندگی کی شاہراہ پر بڑھنے کا ولولہ پیدا کرتے ہیں۔ اقبالؔ اسی قطع کے چوتھے شعر میں کہتے ہیں۔

شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کی نفس ہو

جس سے چمن افسردہ ہو باد سحر کیا

اور اس طرح اس پوری شاعری کی نفی کرتے ہیں جو داخلیت کی شاعری ہے اور جہاں درد و غم کی شمع فروزاں ہوتی ہیں۔ ان کا یہ شعر اگر معیار مان لیا جائے تو فانیؔ کی گردن اڑا دی جائے گی اور تو اور میرؔ صاحب کی شاعری بھی سکتے میں آجائے گی۔ مگر اقبال اپنا نظریہ شعر رکھتے ہیں۔ کہتے ہیں۔

پھرا میں مشرق و مغرب کے لالہ زاروں میں

کسی چمن میں گریباں لالہ چاک نہیں

نفس کو کرتا ہے موج نوا سے زہر آلود

وہ نئے نواز کہ جس کا ضمیر پاک نہیں

دوسرے لفظوں میں اقبالؔ کے یہاں صرف افکار کی طہارت پر زور نہیں ہے بلکہ اقبالؔ اظہار کی کی پاکیزگی اور تقدس پر بھی زور دیتے ہیں۔ شوکت سزواری اقبالؔ کے نظریہ شعر کے متعلق لکھتے ہیں:

''اقبالؔ کے خیال میں شعر ایمائی مفہوم کا نام ہے جو خیال بھی ہوسکتا ہے اور جذبہ بھی، سوچی ہوئی رائے بھی ہوسکتی ہے اور باطن میں محسوس کیا ہوا احساس بھی۔ شعر آرٹ کا ایک شعبہ ہے جس کا روئے سخن دل کی طرف ہے۔ شعر کا تعلق دماغ سے زیادہ دل سے

ہے۔ دل کی دنیا میں پیدا ہونے والا ہر جزبہ شعر کا موضوع ہوسکتا
ہے۔ ہر نتھرے ہوئے احساس اور وجدانی کیفیت کو شعر کے قالب
میں ڈھالا جاسکتا ہے۔ لیکن خالص دماغی پیداوار کو شعر بنا کر پیش
کرنا مشکل ہے جب تک دل کی گرمی سے تپا کر سوزِ دل کی سی
کیفیت اس میں پیدا نہ کی جائے۔''[1]

اقبالؔ کے یہاں شعر میں خیال اور طرز اظہار کی اہمیت ہے۔ شوکت سبزواری لکھتے ہیں کہ اقبال کے یہاں خیال کو اظہار کے مقابلے وہی درجہ حاصل ہے جو جان کو جسم کے مقابلے میں ہے۔ شاعری میں جذبات کی اہمیت پر اقبال خود ایک خط میں لکھتے ہیں کہ ''شاعری کی جان تو شاعر کے جزبات ہیں۔'' شوکت سبزواری اقبالؔ کے نظریہ کی وضاحت کرتے ہوئے اپنے مضمون میں لکھتے ہیں:

''اقبال کے نزدیک تخلیق شعر ایک شعوری عمل ہے۔ شاعر پورے
احساس ذمہ داری کے بعد شعر کہتا ہے۔ خود لفظ شعر سے ظاہر ہوتا
ہے کہ وہ لاشعور کی پیداوار نہیں۔ اس نے شعور کی گہرائیوں سے جنم
لیا ہے لیکن وہ بچوں کا کھیل بھی نہیں۔ شعر بڑی جانکاہی چاہتا ہے۔
بقول غالب دل گداختہ پیدا کرنے کے بعد ہی ''حسن فروغ شمع
سخن'' کا جلوہ نظر آتا ہے۔ شعر کے لئے خاصی صلاحیتوں کی
ضرورت ہے جو زیادہ تر فطری ہوتی ہے۔ اس میں انسان کے کسب
وکوشش کو اتنا ہی دخل ہے جتنا ماں کی چھاتی سے دودھ کی دھاریں
بہانے میں بچے کی گریہ وزاری کو۔ اقبال نے شعر کے ظاہر و باطن
دونوں پہلوؤں کو سامنے رکھ کر یہ فیصلہ کیا کہ شعر ڈھالا نہیں جاتا

[1] اقبال کا نظریہ شعر، شوکت سبزواری، ص۹، رسالہ آج کل جنوری ۱۹۵۵ء

ڈھل کر آتا ہے کہا نہیں جاتا نازل ہوتا ہے۔ غالب نے صرف
مقیاس کی حد تک شعر کو الہامی کہا تھا۔

آتے ہیں غیب سے یہ مضامیں خیال میں
غالب صریر خامہ نوائے سروش ہے

اقبال نے شعر کے تانے بانے اور اس کے در وبست کو کیفیت
منجانب اللہ بتایا۔''[1]

دراصل اقبال شاعری کو منطقی اور سائنسی صداقتوں سے جدا رکھنا چاہتے تھے۔ ان کے نزدیک شاعری کچھ اور شئے ہے۔ جو جزبات کا اظہار کرتی ہے اس سلسلے میں اقبالؔ خود کہتے ہیں جس کا ذکر خلیل الرحمٰن اعظمی نے کیا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

''مجھے شاعری میں ابہام و اغلاق کا ایک پہلو بہرحال پسند ہے
کیوں کہ ابہام واغلاق جزبات کے عمیق اظہار ہیں۔''[2]

آخر میں خلیل الرحمٰن اعظمی اقبالؔ کے نظریہ شعر کی وضاحت کچھ اس انداز میں کرتے ہیں کہ وہ لکھتے ہیں کہ اقبالؔ شعر کو وہبی سمجھتے ہیں اور اسی کے ساتھ ساتھ اس کی تراش خراش پر بھی زور دیتے ہیں:

''اقبال شاعری کا کیا تصور رکھتے تھے اور وہ اس کی بنیادی
ضرورتوں سے کس حد تک آگاہ تھے تو میرا جواب ہے کہ اس سلسلے
میں ان کی بصیرت اعلیٰ درجہ کی تھی۔ تخلیق شعر کو الہام والقا کا عمل
قرار دیا جائے یا اسے ایک شعوری ہنر یا صفت سمجھ کر اس کا اکتساب
کیا جائے۔ یہ دونوں نظریہ مشرق ومغرب میں شروع ہی سے رائج
رہے ہیں۔ اقبال کا نظریہ اس سلسلے میں بے حد متوازن ہے وہ

---

[1] اقبال کا نظریہ شعر، شوکت سبزواری، ص ۱۳

[2] اقبالؔ کا نظریہ شعر، خلیل الرحمٰن اعظمی، ص ۱۲۳، سہ ماہی جہان اردو بہار اپریل تا دسمبر ۲۰۰۹

شاعری کی صلاحیت کو وہبی سمجھتے ہیں لیکن فن کی نشو ونما اور اسے اعلیٰ
مدارج تک لے جانے کے لئے شعوری کوشش، اکتساب ہنر اور
تراش خراش کو بھی لازمی قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ اس سلسلے میں
اقبالؔ کے یہ اشعار قابل غور ہیں۔

ہر چند کہ ایجاد معانی ہے خدا داد
کوشش ہے کہاں مرد ہنر مند ہے آزاد
بے محنت پیہم کوئی جو ہر نہیں کھلتا
روشن شرر شیشہ سے ہے خانۂ فرہاد[1]

آل احمد سرور نے اقبال کے نظریہ شعر پر تفصیل سے گفتگو کی ہے۔اقبالؔ کے تاریخی اور مذہبی پس منظر کو خیال میں رکھتے ہوئے اقبال کے نظریہ کی وضاحت کی ہے۔سب سے پہلے آل احمد سرور فنون لطیفہ کے متعلق اقبال کے نظریہ کو پیش کرتے ہیں جس کے لئے انھوں نے دیباچۂ مرقع چغتائی کا حوالہ پیش کیا ہے جس میں اقبال کہتے ہیں:

''میں سارے فنوں لطیفہ کو زندگی اور خودی کے تابع سمجھتا ہوں۔
عرصہ ہوا میں نے اس باب میں اپنے نقطۂ نظر کا اظہار ۱۹۱۴ میں
اپنی مثنوی اسرار خودی میں کیا تھا۔اس کے تقریباً بارہ سال بعد
زبور عجم کی آخری نظم میں بھی اس زاویۂ نگاہ کی ترجمانی کی ہے۔
میں نے اس نظم میں ایک ایک ایسے صاحب فن کی معنوی تحریک کا
خاکہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے جس کے اندر محبت جلال اور
جمال کی جامعیت کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔

---

[1] اقبال کا نظریہ شعر، خلیل الرحمٰن اعظمی، ص ۱۲۱

دلبری بے قاہری جادو گری است
دلبری با قاہری پیغمبری است

کسی قوم کی معنوی صحت زیادہ تر اس روح کی نوعیت پر منحصر ہے جو اس کے اندر اس کے شعرا اور صاحبان فن پیدا کرتے ہیں لیکن اس روح کی نوعیت کا سوال محض ان کے شخصی ذوق انتخاب پر نہیں چھوڑا جا سکتا۔ یہ ایک وہبی عطیہ ہے جس کی نوعیت کا فیصلہ خود اس عطیہ کا حامل بھی حصول سے پہلے نہیں کر سکتا۔ یہ فیض فرد کو بے طلب حاصل ہوتا ہے تا کہ اسے وہ وقف عام کرے۔ اس اعتبار سے اس معنوی روح کی حیات بخش قوت اور اس کی حامل شخصیت نوع انسانی کے لئے نہایت اہمیت رکھتے ہیں۔ کسی اہل ہنر کا مائل یہ انحطاط ضمیر اور تصور ایک قوم کے لئے اٹیلا اور چنگیز کے لشکروں سے زیادہ تباہ کن ہو سکتا ہے بشرطیکہ اس کی تصویریں یا اس کے نغمے جزو کشش کی طاقت بھی رکھتے ہوں۔''[1]

اس طویل اقتباس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اقبالؔ صرف شاعری ہی نہیں بلکہ تمام فنون لطیفہ کو انسان اور انسانیت کی بقا کے لئے استعمال کرنا چاہتے تھے۔ ان کا نصب العین انسان کی رہنمائی کرتا تھا جس کے لئے شاعری کو وہ وسیلہ سمجھتے تھے۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ اقبالؔ شعر کی خوبصورتی کے قائل بھی تھے۔ خوبصورتی سے مراد شعر میں توازن سے ہے اس کے جمال سے ہے ایسا نہیں کہ کسی بھی تک بندی کو شعر کہہ دیا جائے۔ اس سلسلے میں آل احمد سرور لکھتے ہیں:

''اقبالؔ شعر کو نوائے سروش مانتے ہیں لیکن وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ

---

[1] اقبال کا نظریہ شعر و شاعری، آل احمد سرور، ص ۲۳ مکتبۂ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی جنوری ۱۹۹۹

فن کا معجزہ خون جگر سے ظہور میں آتا ہے۔ ان کے نزدیک ایک شعر وہ ہے جو کامیاب ہے اور ایک وہ جو معیاری۔ جہاں خیال حسن رکھتا ہے اور اس طرح بیان ہوا ہے کہ اس میں تاثیر پیدا ہوگئی ہے وہ شعر کامیاب ہے مگر ان کے نزدیک معیاری شعر وہ ہے جس میں جلال و جمال کا امتزاج ہو۔ وہ محض جمال کے قائل نہیں اسلوب کے سلسلے میں وہ سادگی اور آرائش دونوں کو تسلیم کرتے ہیں۔ شیشے کی صراحی ہو یا مٹی کا سبو۔ غرض شمشیر کی تیزی سے ہے۔ شعر ذوق حیات عطا کرے۔ فطرت پر اضافہ کرے امید اور ولولہ پیدا کرے تو وہ چنگیز اور ہلاکو کے لشکر سے زیادہ خطرناک ہے۔ وہ شاعری میں رمز وایما کی اہمیت کو مانتے ہیں ابہام واغلاق کی بھی ان کے یہاں جگہ ہے۔ وہ زبان کی صحت کو حرف آخر میں مانتے۔ خیال کے موزوں اظہار پر زور دیتے ہیں۔''[1]

آخر میں آل احمد سرور اقبالؔ کے نظریہ شعر کے سلسلے میں چند اہم باتیں لکھتے ہیں جو تمام کلام کا حاصل بھی ہے اور جس سے اقبال شعر کے سلسلے میں کیا رائے رکھتے تھے اسے سمجھنے میں مدد بھی ملتی ہے۔ آل احمد سرور کہتے ہیں:

''اب ہم اس سوال پر غور کر سکتے ہیں کہ ان کا نظریہ شعر کیا ہے۔ یہ تو بدیہی بات ہے کہ یہ نظریۂ شعر ایک ایسے شاعر کا ہے جو صرف شاعر نہیں ہے۔ مفکر، پیام بر مصلح اور دانش ور بھی ہے۔ پھر یہ بھی بدیہی ہے کہ یہ ایک ایسے شاعر کا نظریہ ہے جو شعر کا محرم اسرار اور دانائے

---

[1] اقبال کا نظریہ شعر وشاعری، آل احمد سرور، ص ۳۲

راز ہے اور جس نے ساری عمر اس عبادت میں صرف کی ہے اور
اردو اور فارسی دونوں میں کیفیت اور کمیت کے لحاظ سے ایک عظیم
سرمایہ چھوڑا ہے۔ یہ بھی بدیہی ہے کہ یہ نظریہ زندگی کو آئینہ دکھانے
والے شاعر کا نہیں ہے زندگی کو ایک زاویہ سے دیکھنے والے شاعر کا
ہے۔ یہ ایک ایسے شاعر کا نظریہ ہے جو صرف زندگی کی کثرت کے
مظاہر اور اس کے نت نئے جلوؤں پر قانع نہیں ہے بلکہ اس کثرت
میں ایک وحدت دیکھتا اور دکھاتا ہے۔ یہاں شاعری جزبات کی
مصوری نہیں جذب اور فکر کی آمیزش یا فکر کے جذبہ بننے سے وجود
میں آئی ہے۔ اقبال کا نظریہ شعر غزلیہ شاعری کا نہیں ہے۔ یہ نغمۂ
جبرئیل یا بانگ سرافیل والا نظریہ ہے۔ اس نظریہ کے مطابق
شاعری کا ایک مقصد اور پیام ہے۔ اس کا مقصد سلانا یا رلانا نہیں،
بیدار کرتا ہے۔ اس کے پیچھے حیات و کائنات کا ایک فلسفہ اور ایک
مذہبی فکر ہے۔''[1]

ان تمام اقتباسات کی روشنی میں یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اقبالؔ شعر اور شاعری کو بھی ایک ذریعۂ یا اعلیٰ سمجھتے تھے جس کے استعمال سے وہ اپنے پیغام کو منظر عام پر لاسکیں۔ اس سلسلے وہ کہتے ہیں۔

سونے والوں کو جگا دے شعر کے اعجاز سے
خرمن باطل جلا دے شعلۂ آواز سے

---

[1] اقبال کا نظریہ شعر اور شاعری، آل احمد سرور، ص ۳۳

(ب) شاعری کا حصار

شعر اور اس کی تعریف اور مختلف دانشوروں کے ذریعۂ مفہوم کا تعین دیکھنے کے بعد یہ عرض کرنا ہے کہ ہر کلام موزوں کو شعر کے حصار میں مقید نہیں کیا جا سکتا بلکہ شعر کے حصار میں وہ ہی کلام آ سکتا ہے جو انسانی جزبات احساسات، تخیلات اور تمینات کا مہذب اظہار کرتا ہو۔ کوئی بھی خیال اس قابل نہیں ہوتا کہ اسے شعر کے پیکر میں ڈھال دیا جائے بلکہ خیال کو منتخب کرنا اس کی تہذیب کرنا ہی دراصل شعری پیکر بنانا ہے۔ تہذیب کرنے سے مراد وہی قدیم نظریہ ہے جیسے ارسطو نے ''کتھارسس'' یا انگریزی میں Purgation اور ہم اردو والوں نے جیسے طتہیر نفس۔ تذکیہ یا تسفیۂ باطن کی ترکیب سے یاد کیا ہے۔ یہاں اس نکتے پر غور کرنا ضروری ہے کہ کائنات کا مطالعہ اور تخیل الفاظ کے ذریعۂ سے انسانی فکر کو نئی دنیاؤں سے روشناس کراتی ہے۔ یہ درست ہے کہ شعر تہذیب اور تربیت نفس کا فریضہ انجام دیتا ہے اور یہ بھی درست ہے کہ کلام موزوں کو شعر نہیں کہتے۔ ''دلیٹھے کو کھڑا کیا کھڑا ہے''۔ ''ہاتھی کو بڑا کیا بڑا ہے'' یہ موزوں تو ہے مگر شعر نہیں ہے۔ تو اس روشنی میں شعر وہی ہے جو موزوں بھی ہو، لہن اور آہنگ بھی رکھتا ہو اور ہمارے باطن کی طتہیر بھی کرے۔ تفسیر بھی کرے اور ہمارے فکر و ادراک کی جتنی تعبیر ممکن ہو وہ بھی کرے۔ شعر اس وقت شعر بنتا ہے جب جزبات کی آنچ سے سونے کو تپا کر موزونیت کے ساتھ خیال سے ہم آہنگی پیدا کرتی ہے تب جا کر کہیں شعر واقعی شعر کہلانے کا مستحق ہوتا ہے۔ اگر شعر اپنے سماج کی روایات سے ہم آہنگ نہیں ہے اور وہ جزباتی تصورات سے بے خبر ہے تو پھر وہ شعر نہیں رہ جاتا۔ اس سلسلے میں سید مسعود حسن رضوی ادیبؔ لکھتے ہیں:

''علم عروض کی اصطلاح میں کلام موزوں کو شعر کہتے ہیں اور منطق
کی اصطلاح میں شعر اس کلام کا نام ہے جو انبسات یا انقباض نفس

کا باعث ہو۔ یا یوں کہئے کہ وہ کلام جس میں اثر ہو یعنی جس کی غرض اپنے دل کی کوئی کیفیت جیسے رنج، خوشی، حیرت، جوش، غصہ، خوف وغیرہ دکھانا ہو یا دوسروں کے دل پر کسی طرح کا اثر ڈالنا اور ان کے جزبات کو ابھارنا ہو۔

ان تعریفوں سے ظاہر ہے کہ اگر کوئی کلام موزوں ہو مگر بے اثر ہو تو وہ عروض کے اعتبار سے شعر ہوگا، مگر منطق اسے شعر نہ کہے گا۔ اسی طرح اگر کسی کلام میں اثر ہو مگر وہ موزوں نہ ہو تو منطق کی رو سے وہ شعر ہوگا، مگر عروض اسے شعر نہ سمجھے گا۔ اس لئے کامل شعر اسے سمجھنا چاہئے جو عروضیوں کے نزدیک بھی شعر ہو اور منطقیوں کے نزدیک بھی۔ یعنی جس پر عروضی اور منطقی دونوں تعریفیں صادق آئیں۔ اس لئے کامل شعر کی تعریف یا شعر کی کامل تعریف یہ ہوگی کہ موزوں اور با اثر کلام کو شعر کہتے ہیں۔ اس تعریف سے یہ نتیجہ نکلتا ہے اگر کوئی کلام موزوں ہو مگر اس میں اثر نہ ہو تو وہ صورت میں شعر سے مشابہ ہوگا، حقیقت میں شعر نہ ہوگا۔ کیوں کہ شعر کے لئے اثر لازمی ہے۔ اسی طرح اگر کسی کلام میں اثر ہو مگر وہ موزوں نہ ہو تو وہ شاعرانہ کلام تو ہوگا مگر شعر نہ ہوگا کیوں کہ شعر کے لئے موزونیت ضروری ہے۔''[1]

شعر میں اثر ہونے سے مراد یہی ہے کہ وہ جزبات کا اظہار کرتا ہے اور قاری کے جزبات کو مشتعل بھی کرتا ہے۔ انسان کسی بھی چیز سے تبھی تک وابستہ رہ سکتا ہے جب تک جزبات جڑے ہوئے ہوں۔

[1] ہماری شاعری، سید مسعود حسن رضوی ادیبؔ، ص ۲۸، ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ ۲۰۰۸

جہاں احساس وجزبات کا سلسلہ ٹوٹا وہاں قیمت بے معنی ہو جاتی ہے اس سلسلے میں مسعود حسن رضوی شعر کی تعریف کچھ اس انداز سے کرتے ہیں:

''اگر جزبات فنا ہو جائیں تو رشتے ٹوٹ جائیں، تعلق چھوٹ جائیں۔ زندگی کی دلچسپیاں مٹ جائیں، سوسائٹی کی بنیادیں ہل جائیں۔ معاشرت کی کلیں بگڑ جائیں، تہذیب و تمدن کے کارخانے بند ہو جائیں اور انسانیت اور حیوانیت کے بیچ میں ایک دھندلا سا خط فاصل باقی رہ جائے۔ انسان کو حیوان پر جو فضیلت ہے وہ صرف عقل ہی کی بنا پر نہیں ہے جزبات بھی انسانیت کا طرۂ امتیاز ہیں۔ یہی جزبات جب لفظوں کا لباس پہن لیتے ہیں تو شعر کہلاتے ہیں۔''[1]

شعروشاعری دراصل انسانیت کو سنوارنے کا کام کرتی ہے جیسا کہ حالؔی بھی شعر کے ذریعہ سوتے ہوئے دل وذہن کو جگانے کے حق میں ہیں۔ شعر کوئی داخلی عمل نہیں ہے۔ اور اگر اس کے ذریعہ سماج کی تربیت ہوتی ہے تو وہ بہتر ہے۔ مسعود حسین رضوی اس کی وضاحت نہایت مناسب الفاظ میں کرتے ہیں:

''یہ سچ ہے کہ شعر سے لازمی طور پر کوئی مالی فائدہ حاصل نہیں ہوتا لیکن اگر ذہن کی تیزی، دل کی شگفتگی، روح کی بیداری اور اخلاق کی استواری کا شمار بھی فائدوں میں ہے تو شعروشاعری کے مفید ہونے سے کون انکار کرسکتا ہے؟ شاعری بے حس قوتوں کو چونکاتی ہے۔ سوتے احساس کو جگاتی ہے۔ مردہ جزبات کو جلاتی ہے۔ دلوں کو گرماتی ہے، حوصلوں کو بڑھاتی ہے، مصیبت میں تسکین دیتی

---

[1] ہماری شاعری، سید مسعود حسین رضوی ادیبؔ، ص ۱۹

ہے۔مشکل میں استقلال سکھاتی ہے۔بگڑے ہوئے اخلاق کو
سنوارتی ہےاور گری ہوئی قوموں کوابھارتی ہے۔''[1]

اقبالؔ ان نظریات کےتحت اپنے شعری نظریہ کومنظوم طریقے سے یوں پیش کرتے ہیں۔ضرب کلیم میں ''شعر'' کےعنوان سے لکھتے ہیں۔

میں شعر کے اسرار سے محرم نہیں لیکن
یہ نکتہ ہے، تاریخ امم جس کی ہے تفصیل
وہ شعر کہ پیغام حیات ابدی ہے
یا نغمۂ جبرئیل ہے یا بانگ سرافیل

اسی طرح ''اہل ہنر سے'' میں کہتے ہیں۔

مہر و مہ و مشتری، چند نفس کا فروغ
عشق سے ہے پائدار تیری خودی کا وجود
تیرے دم کا ضمیر اسود و احمر سے پاک
تنگ ہے تیرے لئے سرخ و سپید و کبود
تیری خودی کا غیاب معرکۂ ذکر و فکر
تیری خودی کا حضور عالم شعر و سرود
روح اگر ہے تیری رنج غلامی سے زار
تیرے ہنر کا جہاں دیر و طواف و سجود
اور اگر با خبر اپنی شرافت سے ہو
تیری سپہ انس و جن تو ہے امیر جنود

---

[1] ہماری شاعری،سید مسعود حسین رضوی ادیبؔ،ص۲۲

اقبال کے تصورات میں شعر ونغمہ صرف اظہار نہیں ہے بلکہ اظہار بھی ذریعہ ہے باطن کے اسرار کے انکشاف کا۔اقبال نیلے آسمان کی بلندیوں سے بھی آگے ایسے جہانوں کی تلاش میں شعر کے ذریعہ سفر کرتے ہیں جو ہیں تو عالم امکان میں مگر بشر کی بسر سے دور ہیں۔وہ انھیں حجابات سے الگ کر کے غیاب سے حضور میں لاتے ہیں۔اقبال کہتے ہیں۔

شعر سے روشن ہے جان جبرئیل واہرمن
رقص و موسیقی سے ہے سوز و سرور انجمن
فاش یوں کرتا ہے ایک چینی حکیم اسرارفن
شعر گویا روحِ موسیقی ہے، رقص اس کا بدن

اقبال جب کہتے ہیں کہ ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں تو بلندیٔ تخیل کا تھوڑا سا ادراک ہوتا ہے۔مگر یہ اتفاقاً نہیں کہتے بلکہ ان کے یہاں تسلسل معنوی ربط ہے۔وہ جواب شکوہ میں کہتے ہیں ''آسماں چیر گیا نالۂ مستانہ میرا'' یا تھی فرشتوں کو بھی حیرت کہ یہ آواز ہے کیا شعر کی طرح آ گئی خواب کی چٹکی کو بھی پرواز ہے کیا اقبال اپنے کلام کی طہارت کو نغمۂ جبرئیل اور سورۂ اسرافیل سے ہم آہنگ کرتے ہیں۔وہ اپنے قاری کو اس مادی دنیا سے اٹھا کر اس عالم رنگ و بو تک لے جاتے ہیں جو فرشتوں کا مسلک ہے۔

شاعری میں جزبات کی اہمیت کے برخلاف اور اقبال کے نظریہ کی رد میں کلیم الدین احمد کی رائے اہمیت رکھتی ہے۔وہ لکھتے ہیں:

''مجھے پھر کہنے دیجئے کہ شاعری کے لئے جزبات و خیالات کافی نہیں۔اگر اور چیزیں موجود ہوں تو اعلیٰ خیالات اور بلند پایہ جزبات شاعری کی قدر و قیمت میں اضافہ کرتے ہیں۔اور مجھے یہ بھی کہنے دیجئے کہ خیالات محض اور شاعرانہ خیالات، جزبات محض

اور شاعرانہ جزبات میں فرق مشرقین ہے۔ شاعری جزبات و
خیالات کے بغیر ممکن ہی نہیں لیکن شاعری ان میں گویا کیمیاوی تغیر
پیدا کرتی ہے جس سے ان کی ماہیت بدل جاتی ہے۔ جملہ آرائشیں
دور ہو جاتی ہیں اور گویا ان کی تخلیق باردگر ہوتی ہے۔ اگر یہ کیمیاوی
تغیر نہ ہو، اگر آلائشیں دور نہ ہوں تو پھر یہ حسن شعر میں اضافہ نہیں
کرتے۔ اقبالؔ اپنی نظموں کو اپنے خیالات کے اظہار کا ایک مفید
آلہ سمجھتے ہیں۔ اختصار، زور، تاثیر کے ساتھ ان کا بیان بھی کرتے
ہیں لیکن خیالات محض اور شاعرانہ خیالات وتجارب میں جو بین
فرق ہے اسے بھول جاتے ہیں۔''[1]

کلیم الدین احمد اقبالؔ کی پیغمبرانہ شاعری کی مخالفت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اقبالؔ نے اپنے خیالات کو پیش کرنے میں اتنا زور دیا کہ وہ شاعری کے لوازمات اور اس کی باریکیوں پر توجہ نہ دے سکے۔ کلیم الدین احمد کے مطابق شاعر کو پہلے شاعر ہونا چاہئے۔ شاعری میں پیغمبری دوئم درجے کی چیز ہے۔ اپنی بات کو وضاحت میں وہ ''خضر راہ'' کا ذکر کرتے ہیں اور پھر انگریزی نظموں کا حوالہ دیتے ہیں۔ اقتباس کچھ اس طرح ہے:

''اقبال نظمیں لکھتے ہیں لیکن وہ پیغمبری کو شاعری سے زیادہ ضروی
اور زیادہ اہم سمجھتے ہیں۔ انہیں کچھ کام کرنا ہے۔ ضروری پیغام دینا
ہے۔ سوتوں کو جگانا ہے۔ اس لئے وہ صرف پیغام اور پیغام پر
دھیان دیتے ہیں۔ شاعرانہ محاسن اور ٹکنک پر کافی دھیان نہیں
دیتے اور ان چیزوں پر زیادہ غور وفکر نہیں کرتے۔ اگر کسی ترکیب

[1] اردو شاعری پر ایک نظر، حصہ دوئم، کلیم الدین احمد، ص ۱۲۸

سے کام لیتے ہیں تو کچھ یوں ہی سا۔ مثلاً ''خضر راہ'' کسی صورت
ظاہری سوال و جواب کی ہے۔ لیکن سوال صرف اس لئے ہوتے
ہیں کہ خضر ان کا جواب دے سکیں۔ سوال ایسے ہیں جو اس مخصوص
موقع پر فطری طور پر پیدا ہوں۔ اس لئے اس خاص ترکیب کے
استعمال کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ ایک مثال سے یہ بات صاف
ہو جائے گی۔ انگریزی کی دو نظموں کو لیجئے۔ ایک ہے کرسٹینا روسٹی
کی ''اپ ہل'' اور دوسری ہے ہاؤس مین کی ''از مائی ٹیم پلوانگ''
پہلی نظم میں جتنے بھی سوالات ہیں وہ ایسے جو فطری ہیں۔ اگر اس
خاص موقع کا تصور کیجئے تو مسافر کے ذہن میں وہ سوالات خود بخود
ابھریں گے اور یہ باتیں دریافت کرے گا لیکن ہاؤس مین اپنی نظم
میں کچھ باتیں کہنی چاہتا ہے۔ ایسی باتیں جس سے اس کے نقطۂ
نظر کی وضاحت ہوتی ہے۔ سوال صرف اس لئے ہوتے ہیں کہ یہ
باتیں کہی جاسکیں۔ یہ باتیں دوسری طرح بھی کہی جاسکتی تھیں۔
یہی بات ''خضر راہ'' پر بھی صادق آتی ہے۔''[1]

کلیم الدین احمد اپنی رائے میں یکتا ہیں۔ وہ ہر چیز کو دیکھنے کا ایک الگ نظریہ رکھتے ہیں۔ جو مغربی ہے۔ مگر دو مختلف چیزوں کو ایک ہی پیمانے میں تولنا غیر مناسب ہے۔ دراصل اقبال ایک آرٹسٹ ہے اور آرٹسٹ خیالی پیکروں کی تعمیر کرتا ہے۔ اقبال ایک اصلاحی خیالی پیکر رکھتے تھے۔ یوسف حسین خان لکھتے ہیں:

''ہر بڑے شاعر کے کلام کی تہ میں آرٹ کا ایک مخصوص تصور کارفرما

[1] اردو شاعری پر ایک نظر، حصہ دوئم، ص ۳۰

ہوتا ہے جو دراصل بڑی حد تک اس شاعر کے تصور کائنات کے تابع
ہوتا ہے۔سوال یہ ہے کہ اقبال کے آرٹ کا کیا تصور ہے جسے اس
نے صورت اور حسن کی ہم آہنگی سے ظاہر کیا۔اس نے اپنے اس
تصور کے متعلق مختلف جگہ اشارے کئے ہیں۔ وہ آرٹ کو زندگی کا
خادم خیال کرتا ہے۔ اس کے نزدیک حقیقی شاعر وہ ہے جو اپنی
شخصیت کی قوت اور جوش عشق کی بدولت اپنے دل و دماغ پر ایسی
کیفیت طاری کرے جس کے اظہار پر وہ مجبور ہوجائے۔ یہی
کیفیت آرٹ کی جان ہے۔اس میں جلالی اور جمالی عنصر دونوں
پہلو بہ پہلو ہونے چاہئے۔''[1]

اس ضمن میں یوسف حسین خاں اپنی بات کی وضاحت کرتے ہوئے کچھ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ وہ لکھتے ہیں:

''اقبال کی شاعری متعین روحانی اور اخلاقی مقاصد کے لئے ہے۔
وہ اپنے سامع کے دل میں جذب وقوت کی ایسی کیفیت پیدا کرنا
چاہتا ہے جس کے ذریعہ وہ فطرت پر قابو پاسکے۔اس کے آرٹ
کے دو محرکات خاص طور پر قابل لحاظ ہیں۔ایک تو انسانی زندگی کے
لامحدود امکانات کا عقیدہ اور دوسرے نفس انسانی کی کائنات میں
قومیت۔ بالعموم ایسا ادب جو کسی خاص غرض کے حصول کا ذریعہ
ہو۔خشک، بے کیف اور آرٹ کے نقطۂ نظر سے پست ہوجاتا ہے۔
لیکن اقبال نے اپنے مطالب کو اس سلیقے سے رنگ وآب شاعری

---

[1] اقبال اور آرٹ، یوسف حسین خان، ص ۱۱۰، رسالہ اردو، ۱۹۳۸

میں سمو کر پیش کیا ہے کہ وہ دل ونظر کو اپنی طرف جذب کرتے
ہیں۔ وہ منطقی مقدمات سے نتائج نہیں نکالتا بلکہ وہ انسان کی ذوق
صلاحیت سے اپیل کرتا ہے۔ اس کے کلام کی تاثیر کے دو اسباب
سمجھ میں آتے ہیں ایک تو خود اس کی بلند شخصیت کا کرشمہ اور اس کا
خلوص اور دوسرے اس کے طرز ادا کی ندرت اور طرفگی۔ وہ اپنے
آرٹ سے ایسا معنی خیز طلسم پیدا کر دیتا ہے جس میں زندگی اور
فطرت دونوں کی اندرونی اور خارجی کیفیت شامل ہوتی ہے۔ اس
کی نظر اشیا و حقائق کے معنی تک پہنچتی اور بصیرت اندوز ہوتی ہے۔
اس کے آرٹ کی خوبی یہ ہے کہ اس کے ہاتھ سے کبھی زندگی کا
دامن نہیں چھوٹتا۔''[1]

اقبال کہتے ہیں۔

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ
کہ میں ہو محرم راز دورن میخانہ

اقبالؔ زندگی کے راز کی بات کرتے ہیں کہ وہ اس راز سے واقف ہیں اور ان کی شاعری کا محور بھی۔ یہی راز ہے۔ وہ یاس و ناامیدی کی بات نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں ''جاونداں پیہم دواں ہر دم رواں ہے زندگی''۔ وہ نفس انسانی کو فوقیت دیتے ہیں دنیا کی تمام چیزوں پر۔ اور اسی انسانی اقدار کے ذکر کو اور اسی کی فکر کو وہ شاعری کہتے ہیں۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کہتے ہیں:

''اقبالؔ آرٹ کو حیات انسانی کے تابع قرار دیتے ہیں اس لئے
شاعری کی قدر و قیمت کا معیار یہی ہونا چاہئے کہ اس میں حیات

[1] اقبال اور آرٹ، یوسف حسین خاں، ص ۱۱۳

بخشی کی صلاحیت کتنی ہے۔ایسی شاعری جواس صلاحیت سے محروم ہو، اقبال کے نزدیک حیات کش ہے۔ ان کی رائے میں تمام انسان عمل کا منتہائے نظر شوکت،قوت اور جوش وخروش سے بھری زندگی کی تحصیل ہے۔ پس ارفع شاعری وہی ہے جو انسان کی خوابیدہ قوت عزم کو بیدار کرے اور اسے زندگی کی آزمائشوں کا مردانہ وار مقابلہ کرنے کی ترغیب دے۔لیکن وہ سب کچھ جس کے اثر سے وہ اونگھنے لگے اور جو جیتی جاگتی حقیقتیں اس کے گرد و پیش موجود ہیں جن پر غلبہ پانے کا نام زندگی ہے۔ان سے آنکھوں پر پٹی باندھ لے۔انحطاط اور موت کا پیغام ہے۔''[1]

[1] اقبال اور شعر اقبال،ڈاکٹر جاوید اقبال،ص۱۹۴، جہان اردو در بھنگہ،جلد۹، ۲۰۰۹

(ج) شعر میں مشروطیت یعنی Commitment

مشروطیت یا Commitment کو اگر آسان لفظوں میں سمجھنا ہو تو اسے ''معاہدہ'' کہا جا سکتا ہے یعنی کسی عزم یا ارادے کا ہونا۔ جب کوئی عمل کسی اصول و نظریہ میں گرفتار ہو کر کیا جاتا ہے۔ تو اسے Commitment کہتے ہیں۔ ادب میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ کیوں کہ ایک ادیب یا شاعر اپنی تمام تخلیقی زندگی میں مختلف ادوار سے گزرتا ہے اور اس طویل سفر میں اس کے نظریہ میں تبدیلی آنا لازمی بات ہے۔ ادب کو مقید نہیں کیا سکتا ہے اس سے تخیل کو ایک کاری ضرب لگتی ہے اور ادب عالمی ادب ہونے سے رہ جاتا ہے۔

مارکسی نقادوں نے مشروطیت یا Commitment پر زور دیا ہے۔ اس سے کیا مراد ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شاعری میں تخیل کو بے لگام نہیں چھوڑا جا سکتا ہے۔ اسے اندرونی تضادات سے آزاد ہونا چاہئے۔ مارکسی نقاد اسی کے قائل ہیں اور وہ شعراء جو مارکسی فلسفے کے قائل ہیں۔ وہ اپنے نظریہ کی اشاعت کے لئے شاعری کو وسیلہ سمجھتے ہیں۔ اسے مخصوص بالذات نہیں سمجھتے۔ شاعری مملکت یعنی State حکومت یعنی Government اور حکمراں جماعت یعنی Party کے لئے ایک اعلیٰ Apparatus ہے جس کے ذریعہ سے شاعر پارٹی یا حکومت کے مقاصد کو پورا کرتا ہے۔ ان لوگوں کے خیال میں ایسی شاعری Propaganda نہیں ہے بلکہ اعلیٰ تر مقاصد کے کے حصول کے لئے ایک اہم ذریعہ ہے۔ ترقی پسند مصنفین ادب کو زندگی سے جوڑنا چاہتے تھے۔ ان کے سامنے ایک نسب العین تھا جس کی تکمیل کے لئے ترتیب وار طریقے سے وہ ادب کو پرکھتے تھے۔ علی سردار جعفری لکھتے ہیں:

''ترقی پسند مصنفین نے ''ادب اور زندگی'' ادب اور عوام کا نعرہ بلند
کر کے اس ٹوٹے ہوئے رشتے کو جوڑنے کی کوشش کی ہے۔ تا کہ

وہ بلند منزل حاصل کرسکیں جہاں ادیب عوام کی گود میں آجاتا ہے

اور حسن اور انسانیت کی جدوجہد کا معنی بن جاتا ہے۔''[1]

ایک زمانے میں جب اردو شاعری پر ترقی پسند تحریک کا اثر تھا تو روس کے اشارے پر ''امن'' کی تحریک چلی تھی۔ اور اردو کا ہر شاعر جنگ کے خلاف اور امن کی حمایت میں نظم یا افسانے لکھ رہا تھا اور اس وقت یہ تصور عام تھا کہ دنیا دو حصوں میں بٹی ہوئی ہے۔ نہرو کا نظریہ Non alignment یا تیسری طاقت اس وقت تک سامنے نہیں آیا تھا۔ نہرو۔ احمد سوکارنو۔ اور جمال عبدالناصر عالمی سیاست کے منظر نامے پر تیسری طاقت کے نمائندہ بن کر ظاہر ہوئے لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ ان لوگوں کا جھکاؤ ''بائیں بازو'' Left Front یعنی روس اور چین کی طرف تھا۔ چین میں ماوزے ڈینگ اور چاو این لائی اور ویت نام میں ہوچی من وغیرہ نے ایک Black Power بنایا تھا۔ دنیا دو خیموں میں بٹی ہوئی تھی۔ اس وقت یہ سوال تخلیق کار سے کیا جاتا تھا۔ آپ کس خیمے میں ہیں۔ اسی رجحان کی نمائندگی مجروح نے کی جب انھوں نے کہا۔

آنکل کے میداں میں روغی کے خانے سے

کام چل نہیں سکتا اب کسی بہانے سے

ان کی یہ پوری نظم نما غزل اس دور کے رجحان کی نمائندگی کرتی ہے اور تخلیق کار سے ''مشروطیت'' کا مطالبہ کرتی ہے یعنی اسے اس کا اعلان کرنا چاہئے کہ عالمی سیاسی منظر نامے میں تو کس خیمے میں ہے۔ مجروح تو شاعر تھے۔ کرشن چندر نے نثر میں اپنی کہانی ''مہالکشمی کا پل'' اس سوال پر ختم کی ہے کہ آپ پل کے دائیں طرف ہیں۔ یا بائیں طرف۔ (داہنی طرف سرمایہ داروں کے محلات ہیں اور بائیں طرف لڑیا اپنے طوطے کے محنت کش طبقے کی نمائندگی کرتی ہے۔

مگر یہ ساری تحریکیں اسٹالن کے انتقال کے بعد ایک طرح سے ختم ہوگئیں۔ عالمی سیاست میں

[1] ترقی پسند ادب، علی سردار جعفری، ص ۴۹، انجمن ترقی اردو، نئی دہلی ۲۰۱۳

ایک نیا رجحان آیا اور ہر ملک اپنی جگہ حب الوطنی کے اصول کے تحت اپنی انفرادیت کا علم بردار بنا۔ وہی صورت آج بھی ہے۔ چھوٹے ممالک روس، چین یا امریکہ کے اثر میں تو ہیں مگر ان کے زمیمہ یا دم چھلا نہیں ہیں۔ وہ اپنی آزاد حکمت عملی رکھتے ہیں۔ اسی لئے آج کے دور کے شاعر کے پاس مشروطیت نہیں رہ گئی۔ دور حاضر میں اب ویسی نظمیں نہیں لکھی جاتی جو ہنگامی مسائل پر ہو یا جو ایک محدود دائرے میں موضوعاتی یا کسی Power Block کا اعلیٰ تسخیر ہوں۔ اب شاعری میں جدیدیت کے رجحان نے ایک نئی لہر پیدا کردی۔ یہ رجحان دراصل محرومی، مایوسی اور شخصی انفرادی قنوطیت کا پروردہ تھا۔ جب شہریار نے لکھا

عجیب سانحہ مجھ پر گزر گیا یاروں
میں اپنے سائے سے کل رات ڈر گیا یاروں

یہ شعر دراصل اس دور کے رجحان کی نمائندگی کر رہا ہے۔ ایک طرف تو جدیدیت سورن کرکیگارڈ، کارل یاسپرس Karl Jaspers گیبریل مارسیل کے نظریات سے متاثر تھی دوسری طرف اسے یہ لگتا تھا کہ انسانی وجود مبہم بے مقصد اور مہمل ہے۔ چنانچہ شاعری میں بھی لایعنیت، بے مقصدیت اور مہملیت در آئی۔ جس کا نمونہ افتخار جالب اور عادل منسوری وغیرہ کی شاعری تھی۔ ان لوگوں نے شمس الرحمٰن فاروقی سے اپنی فکر مستعار لی تھی۔

فاروقی صاحب نے اس مشروطیت کو وابستگی یا Establishment کا نام دیا اور اس کی مخالفت بھی کی۔ وہ لکھتے ہیں:

''الف اور جیم کی جگہ نقادوں یا نقاد نما سیاست دانوں کا ایک گروہ فرض کیجئے۔ جو کہتا ہے کہ ادیب کے لئے وابستگی ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ اسٹیب لشمنٹ سے منحرف ہوا (یا اگر منحرف نہ ہو) تو کم سے کم اس سے منسلک نہ رہے۔ اب آپ کیا کہیں گے؟

کیا آپ یہ کہنے میں حق بہ جانب نہ ہوں گے کہ وابستگی، ناوابستگی، اسٹیب لشمیٹ کا پابند ہونا نہ ہونا یہ سب غیر ادبی باتیں ہیں۔ شاعری کے نفس الامر سے ان کا کوئی تعلق نہیں؟۔'' [1]

فاروقی صاحب اپنی بات کی وضاحت کرتے ہوئے آگے لکھتے ہیں:

''وابستگی کی تعریف تو آسان لفظوں میں یوں کی جاسکتی ہے کہ کسی سیاسی یا مذہبی نظریہ پر ایمان اور اعتقاد اور اس سیاسی یا مذہبی نظریہ کی روشنی میں اپنے اعمال (بہ شمول شاعری) کی ترتیب و تنظیم کا نام وابستگی ہے۔ کسی خالص ادبی نظریہ سے وابستگی کا نام وابستگی نہیں ہے کیوں کہ ایسی وابستگی زندگی کے دوسری عوامل پر اثر انداز نہیں ہوتی۔ مثلاً اگر میرا ادبی نظریہ اس اصول کا پابند ہے کہ غزل ایک نا مستحسن صنف سخن ہے تو اس کے اثر سے میری روزمرہ زندگی اور حیات و کائنات کے مسائل پر میرے رویے میں کوئی تبدیلی واقع ہوسکتی، لیکن اگر عمومی نظریہ مجھے سکھاتا ہے کہ فلسفۂ الف بہترین فلسفہ ہے، تو اس اعتقاد کا اثر میری روزمرہ زندگی اور حیات و کائنات کے مسائل پر میرے رویے میں واضح طور پر دیکھا جاسکے گا۔ لہٰذا یہ کہنا کہ جو لوگ خود کو کسی ادبی نظریہ کا پابند کر لیتے ہیں وہ بھی بہر حال وابستہ ہیں، عمومی طور پر صحیح ہوسکتا ہے لیکن جس مخصوص مفہوم میں یہ اصطلاح استعمال کی جارہی ہے وہاں یہ درست نہ ہوگا۔'' [2]

---

[1] شعر غیر اور نثر، شمس الرحمٰن فاروقی، ص ۱۲۰ قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۲۰۰۵

[2] شعر، غیر شعر اور نثر، شمس الرحمٰن فاروقی، ص ۱۲۰

مشروطیت کے معنی شرط کے ہوتے ہیں اور شاعری میں کسی طرح کی شرط نہیں ہوسکتی۔ جب تک شاعر کی فکر آزاد نہیں ہوگی وہ بہترین شاعری نہیں کر سکے گا۔ ایک دائرے میں محدود رہ کر معیاری ادب تخلیق نہیں کیا جاسکتا۔ فاروقی صاحب کی مثالوں سے یہ بات واضح ہوتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''ناوابستگی اور اسٹیب لشمنٹ کے بارے میں ہمارا کیا رویہ ہو؟ میں نے پہلے کہا ہے کہ اگر ہم یہ دکھاسکیں اسٹیب لشمنٹ سے انحراف اچھی شاعری کا ضامن ہے اور اس کے ثبوت کے لئے ادبی معیاروں کی سطح پر بات کریں تو میں مان سکتا ہوں کہ اسٹیب شمنٹ سے انحراف شاعری کے لئے ضروری ہے۔ یہ تو بہرحال ثابت ہے کہ جو شخص کسی نظریہ سے وابستہ ہے اس کے لئے اینٹی اسٹیب شمنٹ ہوکر رہنا ممکن نہیں۔ لہٰذا اگر اسٹیب لشمنٹ سے انحراف اچھا ہے تو اس کے لئے ناوابستہ ہونا ضروری ہے۔ وابستگی اور اسٹیب لشمنٹ میں دانت کاٹی روٹی والا معاملہ ہے۔ ایک دوسرے کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا۔ لیکن یہ بھی درست ہے کہ وابستگی اور شاعری میں خدا واسطے کا بیر ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ شاعری وابستگی کی متحمل نہیں ہوسکتی بلکہ یہ ہے کہ وابستگی شاعری کو نہیں برداشت کر سکتی۔ یہ اس لئے کہ شاعری جانے بوجھے پہلے سے سمجھے ہوئے خارج سے حاصل شدہ پہلے سے منظور شدہ تجربات کے اظہار کا نام نہیں ہے بلکہ شاعری کی حیثیت ایک انکشاف کی ہے۔ اس مسئلے کو میں نے اور کہیں واضح کیا ہے کہ شاعر کو پہلے سے معلوم ہی نہیں ہوسکتا کہ اسے کیا کہنا ہے۔ جو کچھ وہ کہتا ہے وہ خود اس پر بھی اسی

وقت منکشف ہوتا ہے جب وہ اسے کہہ لیتا ہے۔ وابستگی اسی
بنیادی اصول کی نفی کرتی ہے کیوں کہ نظریہ بند شاعر کہ
Responsesاس کے نظریہ کے محکوم ہوتے ہیں۔''[1]

فاروقی صاحب Commitment کو اردو شاعری کے لئے غیر ضروری سمجھتے ہیں مگر بغیر کسی ارادے یا کسی وابستگی کے ادب کی تخلیق کیسے ممکن ہے؟ ہوسکتا ہے مغربی ادب میں وابستگی نہ ہو لیکن اردو ادب میں تو شروع سے ہی یہ امر موجود ہے۔ میؔر اپنے خیالات سے وابستہ ہیں۔ وہ جامع مسجد کی سیڑھیوں پر بیٹھ کر عام انسانی خیالات اور جزبات کی شاعری کرتے ہیں۔ اسی طرح دوسرے شعراء بھی ایک خاص نظریہ رکھتے ہیں۔ اقبالؔ بھی اپنے نظریہ سے Committed ہیں۔ ان کی ابتدائی دور کی شاعری سے وطنیت نکال دیجئے ''سارے جہاں سے اچھا ہندوستان ہمارا'' تو پھر کیا بچے گا؟ اقبالؔ کی ملت کی شاعری نکال دیں تو کیسے سمجھیں گے ہم اقبال کو۔ اور پھر اقبالؔ کا اپنے فلسفۂ ''خودی'' سے وابستہ ہونا۔ اس کے لئے تمام ترکیبیں وضع کرنا چاہئے ''بندہ مومن'' ہو۔ ''شاہین'' ہو وغیرہ کو اقبالؔ کی وابستگی ہی تو کہا جا سکتا ہے۔ مگر یہ وابستگی حد سے زیادہ مناسب نہیں۔ خیال کو محدود کر دینے والی وابستگی ادب کے لئے مضر ہے۔ اس سلسلے میں آل احمد سرور کا ایک اقتباس نقل کیا جا رہا ہے:

''بات یہ ہے کہ اقبال کی شاعری اور ان کا شعری نظریہ ایک بلند
نصب العین سے وفاداری کا ہے۔ اس بلند وفاداری اور اس کے
تقاضوں کی وجہ سے ان کے نزدیک زندگی ایک مہم اور شاعری اس
مہم کو سر کرنے کی ایک کنجی بن گئی۔ میں ادب میں وابستگی
(Commitment) کو تسلیم کرتا ہوں۔ مگر ادب کی بڑائی اس
میں نہیں کہ آپ کا کمٹ منٹ کسی خاص نظریہ سے ہے، اس میں

[1] شعر غیر شعر اور نثر، شمس الرحمٰن فاروقی، ص ۱۳۶

ہے کہ وہ نظریہ ادب بنایا نہیں یا دوسرے الفاظ میں زندگی یا کائنات
بنایا نہیں۔ پھر وہ لوگ بھی بڑا ادب پیدا کر سکتے ہیں اور کر چکے ہیں
جن کی وابستگی کسی نظریہ سے نہیں ہے، صرف زندگی، اس کے
عجائبات اور تضادات سے ہے اور ایسا ادب بھی ہے جس میں
سرے سے کسی وابستگی کا سوال ہی نہیں ہے۔ ایک لمحے، ایک
جلوے، ایک ادا، ایک کیفیت کے حسن سے ہے۔ ادب انقلاب
نہیں لا سکتا ہے۔ ہاں ایک فرد کے یا کچھ افراد کے ذہنی انقلاب کا
باعث ہوسکتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ہومرؔ اور شیکسپیئر کی عظمت مسلم
ہے۔ میرؔ کی شبنمی لے صرف مفلسی کے چراغ کی طرح بجھی ہوئی
نہیں ہے، ناکامیوں سے کام لینے کی داستان بھی ہے اور عشق کے
آداب کا صحیفہ بھی۔ فانیؔ کی قنوطیت سے بھی ہمیں ایک عرفان ہوتا
ہے اور اس عرفان میں ایک جمالیاتی حسن بھی ہے۔ اقبالؔ کی نظر
اس طرف نہیں گئی۔ انیسؔ کی شاعری کا صرف انحطاط کی شاعری
نہیں ماضی کی یاد کی شاعری بھی ہے انیس کی شاعری کا یہ کمال کم
نہیں کہ اس نے انتظار حسین کو پیدا کیا۔ فطرت صرف ہوترنگ
نہیں جل ترنگ بھی ہے۔''[1]

ان تمام تر دلائل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وابستگی شاعری کے لئے مضر ہے اور یہ ادب کو محدود بھی کرتی ہے۔ بغیر وابستگی کے بھی ایک ادب تخلیق کیا جا سکتا ہے۔ اقبال اردو ادب کا ایک بڑا شاعر ہے مگر اس شاعر کی پشت پر بھی ایک نظریہ ہے۔ اقبال کو سمجھنے کے لئے ان کا نظریہ سمجھنا ضروری ہو جاتا ہے۔

[1] اقبال کا نظریۂ شعر اور ان کی شاعری، پروفیسر آل احمد سرور، ص ۳۸، مکتبہ جامعہ لمیٹیڈ، دہلی ۱۹۹۹ء

اقبال کی شاعری ایک فلسفے کے اردگرد گھومتی ہے۔ اقبالؔ کے فلسفۂ خودی کی انتہا انسان کی اپنی ایک الگ شناخت ہے۔ وہ انسانیت کو ایک عظیم الشان مرتبے پر دیکھنا چاہتے ہیں جس کے لئے انھوں نے ایک نظریہ اپنایا اور اسی سلسلے میں لکھتے رہے۔ یہ انسان اور اس کی بقا کے لئے اقبال کا Commitment ہی ہے جس کی وجہ سے انھوں نے ''فلسفۂ خودی'' کی بنیاد رکھی۔ اس سلسلے میں کلیم الدین احمد اقبال کے نظریہ اور اس سے اقبال کی وابستگی پر اعتراض کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''اگر اقبالؔ شاعر کے نام سے انکار کرتے ہیں۔ فلسفہ انھیں دعوت دیتا ہے اور وہ ان فلسفیانہ خیالات کا بیان کرتے ہیں جنھیں وہ قیمتی سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ وہ شاعر نہیں۔ انہیں کچھ کہنا ہے اور وہ شاعری کو محض اظہار خیال کا ذریعہ بناتے ہیں۔ شاید اسی لئے وہ مختصر، پر زور، موثر اور یادگار پرایہ میں اپنے خیالات کا بیان کرسکیں۔ میں شاعری نہیں کرتا مجھے فن کے لطیف نکات سے واقفیت نہیں۔ اس قسم کے جملے اکثر ملتے ہیں۔ یہ ہے اقبالؔ کا نظریہ فن اور یہ تھے شاعری کے متعلق ان کے خیالات۔ وہ نقاد نہ تھے اس لئے وہ نقاد کے طریقوں سے واقف نہیں، فن کو پوری طرح سمجھنے کے لئے اسے اس سے علیحدگی اختیار کرنی چاہئے۔ اگر کوئی تصویر پہلے سے ہمارے دماغ میں موجود ہے تو پھر غلطی کا احتمال ہے۔ فلسفہ خصوصاً ایسا فلسفہ جو کائنات اور زندگی کے اسرار کو ظاہر کرنا چاہتا ہے۔ ہمارے خیالات کو ایک خاص رنگ میں رنگ دے گا اور یہ رنگ ہمارے سارے خیالات و بیانات میں نظر آئے گا۔ پہلے سے بنائے ہوئے تصور کی روشنی میں فن کو سمجھنا اس کے

اسرار سے واقف ہونا دشوار ہے میں کہہ چکا ہوں کہ اقبآل فلسفی تھے
یا یوں کہئے کہ وہ چند فلسفیانہ خیالات کو پھیلانا چاہتے تھے۔ اس
لئے وہ فن کو ایک خاص نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں۔ وہ فن کو فلسفۂ
خودی میں پیوست کرنا چاہتے ہیں۔ یہاں مجھے اقبآل کے فلسفۂ
خودی سے، اس کے معنی، اس کی اہمیت سے بحث نہیں۔ یہ سمجھنا بھی
کچھ مشکل نہیں کہ اقبال نے کیوں نظریہ کو اپنے خیالات کے نظام
میں جگہ دی ہے۔ لیکن نتیجہ تشفی بخش نہیں۔ ظاہر ہے کہ اقبآل کے
نظریہ فن میں نظریہ خودی کی آمیزش ہے اسلئے یہ تشفی بخش نہیں
ہوسکتا۔''[1]

کلیم الدین احمد کے اس طویل اقتباس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اقبآل ایک نظریہ کے پابند ہیں جس کے اظہار کے لئے انھیں شاعری موافق معلوم ہوئی اور انھوں نے یہی طرز راہ اختیار کی۔ المختصر اقبآل نے جو بھی راہ اختیار کی۔ کسی بھی نظریہ سے وابستہ رہے یہ تمام چیزیں اقبآل کو عالمی افق پر چمکنے سے نہ روک سکیں۔ بے شک شعراء کے یہاں فلسفہ ہے۔ بعض کے یہاں زبان ہے لیکن نطشے اپنے فلسفے کو شعر کا لباس نہیں پہنا سکا نہ ہی کانٹ شاعری کرسکا۔ اور دوسری طرف گوئٹے یا کالرج یا ورڈ سورتھ شاعری میں فلسفہ نہ پیش کرسکے۔ اقبآل اپنی قد آور شخصیت کے ساتھ تمام عالمی ادب میں منفرد اور ممتاز ہیں اور بلاشبہ سب سے بلند قامت ہیں۔ شعراء ان کے یہاں اس لئے سخن مختصر دکھائی دیتے ہیں کہ ان پاس فلسفیانہ فکر کی توانائی نہیں ہے اور فلسفی ان کے سامنے ایسی گنڈیری معلوم پڑتے ہیں جس میں رس نہ ہو۔ وہ منفرد بھی ہیں ممتاز یعنی بلند قامت بھی اور عظمتوں کے اعتبار سے ابدیت کے حامل بھی۔ آئندہ صفحات میں اقبآل کے اسی فلسفے پر تفصیل سے گفتگو کی گئی ہے۔

---

[1] سخن ہائے گفتنی، کلیم الدین احمد ص، ۸۹، کتاب منزل سبزی باغ، پٹنہ ۱۹۴۷

باب چہارم

(الف)　　فلسفۂ اقبالؔ

(ب)　　زبان و بیان

(الف) فلسفہ اقبالؔ

اقبالؔ نے شاعرانہ انداز میں فلسفے کی تعریف کرتے ہوئے لکھا۔

فلسفۂ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا
حرف تمنا جسے کہہ نہ سکے رو بہ رو

انھوں نے شاعری اور فلسفے دونوں کو ایک سطح پر لا کر کھڑا کر دیا۔ اور حرف تمنا کی ترکیب سے اپنی بات کی وضاحت کی کوشش کی۔ شاید ان کی پوری بات مبہم رہ جاتی اگر ''کہہ نہ سکیں رو بہ رو'' کی ترکیب نہ ہوتی۔ یعنی براہ راست اظہار حقیقت ہی فلسفہ ہے۔ دراصل جب کوئی خیال مربوط اور مرتب انداز اختیار کرتا ہے تو وہ فلسفہ بنتا ہے۔ اقبال شعر میں فلسفے کی منطقی تعریف نہیں کر سکتے تھے۔ دراصل فلسفہ نام ہے حقیقت مطلق یا Ultimate reality کی دریافت کا اندھیرے میں رہ کر روشنی کی تلاش۔ نامعلوم سے معلوم کی جستجو۔ موہوم سے حقیقت تک کا سفر۔ زندگی کے بحر بے کراں کے کناروں کی تلاش۔ یہی فلسفہ ہے جو منتشر کو منسلک کرتا ہے اور بکھرے ہوئے حقائق کو کلی حیثیت بخشتا ہے۔ اسی لئے فلسفے کے بہت سارے مکاتیب فکر ہیں۔ مغربی فلسفیوں میں سب سے اہم ڈے کارٹے Descartes ہے جس نے جدید فلسفے کی ابتدا اس تاریخ ساز فقرے سے کی۔

(Cogito Ergo Sum یعنی I think therefore I am) ''میں سوچتا ہوں اس لئے میرا وجود ہے۔'' اس طرح فلسفے کا نکتہ آغاز غور و فکر اور عقل کی فعالیت پر ہے۔ اب اس میں مختلف مکاتیب فکر نظر آتے ہیں۔ جسم اور روح میں کیا تعلق ہے؟ مادی وجود حقیقی یا غیر حقیقی ہے؟ ہر شے اپنے ہی طرح کے وجود کو خلق کرتی ہے؟ عقل خالص کیا ہے؟ جانور سے جانور ہی پیدا ہوگا اور آدمی سے آدمی ہی پیدا ہوگا تو پھر اللہ سے؟ تخلیق کائنات کا مقصد اور منتہا کیا ہے؟ یہ کائنات اگر ہر لمحہ تغیر پذیر ہے تو یہ

تغیرات خارجی ہیں یا داخلی؟ اس طرح کے ہزاروں سوال ہیں جو فلسفے کی تعریف کے ضمن میں پیدا ہوتے ہیں۔ اور جس کا جواب ہر فلسفی نے اپنے اپنے انداز میں دینے کی کوشش کی ہے۔ ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب لکھتے ہیں:

''یہ سب فلسفیانہ سوالات ہیں، ان کا پیش کرنا ان کے جواب فراہم کرنے کی سعی کرنا، گو یہ سعی لا حاصل سہی، فلسفہ ہے، یا جیسے فلسفے کے شیدائی ولیم جیمس نے کہا ہے۔ ''فلسفہ واضح طور پر فکر کرنے کی ایک غیر معمولی و مستقل کوشش کا نام ہے۔'' یہ کام دیوتاؤں کا نہیں، جانوروں کا نہیں انسان کا ہے، ہر انسان کا خواہ وہ حیوانات کا پروفیسر ہو، یا تاریخ کا۔''[1]

میر ولی الدین صاحب فلسفے کی تعریف میں ارسطو اور افلاطون کے خیال بھی پیش کرتے ہیں اور سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں کہ فلسفہ کیا ہے؟ وہ Source book of ancient philosphy کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

''فلسفے کے متعلق ارسطو کا خیال افلاطون کے خیال سے بہت مماثلت رکھتا ہے۔ ارسطو کے نزدیک بھی فلسفہ محبت حکم ہے۔ علم ہی کی خاطر علم سے محبت فلسفہ ہے۔ فلاطون کی طرح ارسطو نے بھی ''حیرت'' کو فلسفے کا مبدء قرار دیا۔ چنانچہ ابتدائی فلسفۂ یونان کے متعلق وہ کہتا ہے کہ ''ابتداً انھوں نے ظاہری مشکلات کو پیش کیا۔'' ارسطو جس چیز کو فلسفۂ اولیٰ کہتا تھا وہ ان دنوں ''مابعد الطبیعات'' کہلاتی ہے۔ اس کی تعریف ارسطو نے اس طرح کی تھی: ''فلسفۂ

---

[1] فلسفہ کیا ہے۔ ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب، ص ۲۶، ندوۃ المصنفین اردو بازار جامع مسجد دہلی، ۱۹۵۱

اولیٰ علل اولیہ واصول اولیہ سے بحث کرتا ہے۔'' عملی علم بلکہ جملہ سائنس بھی جو جزیات سے بحث کرتے ہیں۔ جو اس سے بالکل قریب ہوتے ہیں۔ لہٰذا ان کا زیادہ آسانی کے ساتھ مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ علم افادی مقاصد کے حصول کے لئے سکھایا جاتا ہے۔ لیکن علل واصولِ اولیہ یا کلیات ''انسان کے علم کے لئے سب سے زیادہ سخت ہیں۔'' کیوں کہ یہ حواس سے بعید ترین ہیں اور ان کی تلاش وہی لوگ کرتے ہیں جو علم کو علم کی خاطر حاصل کرنا چاہتے ہیں۔''[1]

محمد حسن فلسفہ سے متعلق افلاطون کے نظریات کو پیش کرتے ہیں۔ افلاطون کے مطابق حق کی دریافت ہی فلسفہ ہے۔ اور جو فن اس حقیقت کو پیش نہ کر سکے وہ قابل قبول نہیں ہے۔ لکھتے ہیں:

''شاعر، مقرر یا قانون داں اگر حق پر اپنی تصانیف کی بنیاد رکھیں تو وہ فلسفی کہلانے کے مستحق ہیں۔

لیکن جہاں فن کار فلسفی بننے سے منکر ہوتا ہے اور اس کا دائرۂ فکر کائنات اور اس کے وجود حسن کامل اور اس کے ماورائی ادراک سے متعلق نہیں ہوتا اور وہ محض جمالیاتی آسودگی کے لئے اپنے فن کو استعمال کرتا ہے۔ اس کے لئے افلاطون کے سماج میں کوئی جگہ نہیں۔''[2]

مغرب میں ڈیکارٹے، اسپنوزہ، برکلے، لاک، کانٹ، ہیوم، نطشے، لائی بلیز وغیرہ اور مشرقی یا اسلامی فلسفیوں میں الکندی، فارابی، ابن سینہ، ابن ماجا، ابن رشد، ابن طوفیل وغیرہ ہیں۔ بعض نے فلسفے کو

---

[1] فلسفہ کیا ہے۔ ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب، ص ۲۷

[2] مشرق ومغرب میں تنقیدی تصورات کی تاریخ، محمد حسن، ص ۴۳، ترقی اردو بیورو نئی دہلی، ۲۰۰۰

مذہبی عینک سے دیکھنے کی کوشش کی۔ان میں الغزالی،جلال الدین رومی،ابن قویلیہ اورابن مسکویہ اہم ہیں۔آخرالذکر سے ہی عبدالکریم الجلی نے''ذات''یا''انا''کا تصورلیا۔اوراسی سے اقبالؔ نے اپنے فلسفۂ''خودی''کوتراش کر یہ بتایا کہ اسلامی تصوف میں حقیقی معنی میں بندہ اپنے وجود کی فنا نہیں کرتا بلکہ مدارجِ ارتقا طے کر کے تقرب الٰہی حاصل کرنا چاہتا ہےاوراس طرح انسان کی ہستی کا مقصد ہے عرفان یا معرفت۔

جیسا کہ پہلے کئی بارعرضی کیا جاچکا ہے کہ اقبالؔ عالمی ادب کے شاعر ہیں ان کا مطالعہ بہت وسیع ہے۔انھوں نے دنیا کے تمام علوم وفنون کو پڑھااوراورسمجھا۔اور پھراس کے بعد اپنی فکر کوترتیب دیااوراپنا نظریہ پیش کیا۔اقبال نے اپنے فلسفے کی تربیت کے لئے مشرق ومغرب کے فلسفیوں کو پڑھااوران سے متاثر ہوئے۔اس سلسلے میں سب سے پہلے مولانا رومؔی کا نام آتا ہے۔اقبالؔ کا خودی کا نظریہ،عقل وعشق کا مفہوم رومی کے نظریات سے ملتا ہے۔دونوں ہی اپنے اپنے زمانے کی نمائندگی کرتے ہیں۔اس سلسلے میں خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

''اقبالؔ اور رومی کے ہاں بہت سے نظریات مشترک اور مماثل ملتے ہیں۔اقبال کے نظریہ خودی جوان کے کمال کی وجہ سے ان کا اپنا بن گیا ہے کے بنیادی تصورات بھی رومی کے ہاں ملتے ہیں۔عام صوفیا نے فنااورترک پرزوردینا عین دین بنالیا تھا۔رومی نے اس کو بقا کے نظریہ میں بدل دیا۔یہ صحیح ہے کہ ہرترقی کے لئے پہلی حالت کوفنا کرنا پڑتا ہے لیکن مقصد و بقا اور ارتقا ہے۔رومؔی کے ہاں بھی خودی کا استحکام لازمی ہےاوران کا طریقہ قوت تسخیر میں اضافہ کرتا ہے۔عجمی تصوف نے ترک حاجات کوخدارسی کا ذریعہ قرار دیا تھا۔''[1]

[1] اقبال اوررومی،خلیفہ عبدالحکیم،ص ۴۵،اقبال اورمشاہیر،طاہرتونسوی،۱۹۷۷

خدااور خودی کو لے کر کچھ اسی طرح کا نظریہ اقبال کے ہاں بھی ملتا ہے وہ کہتے ہیں۔

زندگانی را بقا ار مدعابست
کار دانش را درا از مدعاست
زندگی در جستجو پوشیدہ است
اصل اور در آرزو پوشیدہ است

اقبالؔ اور رومیؔ کے یہاں عقل اور عشق کے مضمون میں بھی مماثلت ملتی ہے جس کی وضاحت خلیفہ عبدالحکیم کچھ یوں کرتے ہیں:

''اقبالؔ اور رومیؔ کے ہاں عقل اور عشق کا مضمون بھی مشترک ہے۔ عقل اور عشق کے مقامات بھی ان دونوں کے یہاں ایک ہی قسم کے ہیں۔ دونوں کے یہاں زندگی اور خودی کا اصل عشق ہے۔ عشق ہی بقا اور ارتقا کا ضامن ہے۔ عقل عشق کا اولین مظہر سہی لیکن بہر حال مظہر ہے۔ عقل عشق کا آلۂ کار ہے۔ عقل عشق کی مقصد براری کی معاون ہے۔ زندگی کا حض عشق کو حاصل ہے اگر چہ اس کے ظہور میں عقل کارفرما ہے۔''[1]

اقبالؔ اور رومیؔ دونوں ہی تقدیر کے غلط مفہوم کے خلاف نظر آتے ہیں۔ کاتب تقدیر نے جو لکھا وہ ہی آخر ہے۔ مگر ایسا بالکل نہیں ہے اس مفہوم نے مسلمانوں کو زوال کی طرف دھکیل دیا۔ اقبالؔ اختیار کے قائل ہیں۔ حرکت و عمل کی تلقین دیتے ہیں۔ اور یہی نظریہ خاص اسلامی ہے۔ اس جگہ پر بھی مولانا رومی اور اقبال میں مماثلت نظر آتی ہے کیوں کہ سب سے پہلے رومی نے ہی تقدیر کے مسئلے پر غور و فکر کیا۔

اقبالؔ مغربی مفکرین سے بھی متاثر نظر آتے ہیں۔ کبھی کبھی ان کے نظریات و فلسفے سے استفادہ

[1] اقبال اور مولانا رومی، خلیفہ عبدالحکیم، ص ۴۱، اقبال اور مشاہیر طاہر تونسوی ۱۹۷۷

بھی کرتے ہیں مگر اس میں ترمیم اور اضافہ بھی کرتے چلتے ہیں اور کہیں کہیں تو آگے بھی نکل جاتے ہیں۔
اقبالؔ کا نظریہ ''عقل وفکر'' برگساں سے متاثر نظر آتا ہے اس سلسلے میں ڈاکٹر عشرت حسن انور لکھتے ہیں:

''اقبالؔ، کانٹ اور برگساں کی طرح فلسفے کا غائر مطالعہ کرنے کے
بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ حقیقت کا ادراک عقل وفکر کے ذریعۂ قطعی
ناممکن ہے۔ یہ بات سب سے پہلے کانٹ نے کہی تھی اور اپنی
کتاب ''حکمت نظری'' (PARERESSON) میں اس نے
مدلل طور پر ثابت کیا کہ حقیقت کا ادراک بغیر کسی دلیل کے ہی ہو سکتا
ہے مگر اسی ایک بات کو ثابت کرنے میں مذکورہ بالا تینوں فلسفیوں
نے تین مختلف دلیلیں دی ہیں اور تین مختلف نتائج اخذ کئے۔''[1]

کانٹ اور برگساں دونوں ہی عقل کے تصور کو محدود قرار دیتے ہیں۔ حقیقت کی تلاش میں عقل رہنمائی نہیں کر سکتی ہے۔ مگر اس حقیقت کی تلاش میں کوئی دوسرا راستہ یا ذریعہ ہونا ضروری ہے۔ اور اس کے لئے برگساں کو یہ احساس ہوا کہ ذات نفس کے ذریعۂ حقیقت کی دریافت ممکن ہے، جسے اس نے وجدان کے نام سے یاد کیا۔ اقبالؔ اور برگساںؔ دونوں ہی کانٹ کے نظریہ عقل وعشق سے مستفیض ہوتے ہیں مگر دونوں اس سے آگے نکل کر سوچتے ہیں۔ دونوں ہی عقل سے آگے نکل کر وجدان کی منزل پر پہنچتے ہیں۔ اور اس سے ہی حقیقت کا سلسلۂ آغاز مانتے ہیں۔ لیکن اقبال اس مرحلے کے بعد برگساںؔ سے آگے نکل جاتے ہیں کیوں کہ برگساں کا ذات نفس، وجدان سب اپنی جگہ پر ٹھیک ہے مگر ان سب کا مقصد کیا ہے اس طرح کا سوال برگساںؔ کے خیال سے نہیں گزرا یا اس نے نہیں کیا۔ مگر اقبال اس سوال کو اہم مانتے ہوئے اس کے جواب کی تلاش کرتے ہیں۔ ذات نفس کی بنیاد پر ہی اقبالؔ ''خودی'' کی تکمیل کرتے ہیں جو اقبالؔ کی فکر کا محور ثابت ہوئی۔ ڈاکٹر عشرت حسن انور لکھتے ہیں:

[1] اقبال اور برگساں، ڈاکٹر عشرت حسن انور، اقبال اور مشاہیر، ص ۱۷۴

''لیکن یہ خودی کیا ہے؟ حرف عام میں اس کو خود شناسی، خودفہمی اور خودنمائی سے تعبیر کیا جاسکتا ہے جو اقبال کے فلسفے کا بنیادی نظریہ ہے۔ اس فلسفۂ خودی ہی نے ان کو برگساں کے نتائج سے کہیں آگے پہنچا دیا۔ برگساں کے نزدیک اولاً تو ''زورِ زندگی (ELANVITAL) کسی مخصوص مقصد کے حصول کے در پے نہیں'' ثانیاً یہ زور زندگی'' اسی کائنات میں مختلف صورتوں اور حالتوں میں جلوہ نما ہے۔ اور اصل سب کے یعنی چرندوں، پرندوں، حیوانوں اور انسان حتیٰ کہ ہر شاخ و شجر ایک ہی ہے اور مختلف مظاہر میں ایک ہی حقیقت رونما ہے۔ یہ حقیقت ''زور زندگی'' کے مترادف ہے۔''[1]

اقبالؔ کی فلسفیانہ فکر پر نطشے کا اثر خوب پڑا۔ بلکہ اقبال نطشے کے Superman سے متاثر ہوکر ''مردمومن'' کا تصور پیش کرتے ہیں۔ نطشے کا تمام فلسفہ شوپن ہار کے خیالات سے متاثر ہے۔ شوپن ہار کائنات کے مطالعہ کے بعد کچھ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ یہ دنیا بڑی ظالم، بے پروا اور بہت بے درد ہے۔ زندگی ایک عارضی چیز ہے۔ اس میں درد والم کے سوا کچھ نہیں۔ شوپن ہار کو اس نظام کائنات میں کوئی امید افزا پہلو نظر نہیں آتا اور اسی لئے اس نے انسان کی ذات یعنی خودی پر زور دیا۔ نطشے شوپن ہار کے اس قنوطیت بھرے نظریہ کی تردید کرتا ہے مگر خودی سے متاثر ہوتا ہے۔ نطشے نے خودی کے مفہوم کو واضح کیا جس کے مطابق انسان اپنی طاقت اور توانائی میں اس قدر گم ہوجائے کہ اسے کچھ اور نظر ہی نہ آئے۔ اس کے مثبت اور منفی دونوں اثرات ہوسکتے ہیں۔ اس کا مثبت پہلو اپنے وجود کو مضبوط تو بناتا ہے مگر منفی اثرات میں سامنے والے کے وجود کو ناکارتا بھی ہے۔ اقبالؔ یہاں تک تو نطشے سے متاثر نظر آتے ہیں۔

---

[1] اقبال اور برگساں، ڈاکٹر عشرت حسن نور، اقبال اور مشاہیر، ص ۱۸۵

ڈاکٹر عشرت حسن انور لکھتے ہیں:

''اقبال کو جب وجدان ذات میسر ہوا۔تو جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے عجیب اتفاق سے وہ برگساں کے فلسفے سے بالکل غیر متعلق سے ہو گئے۔ انہیں محسوس ہوا کہ برگساں کا وجدان اس ''خودی'' اور ''انانیت'' کی تائید نہیں کرتا، جس کا ان کو وجدان ذات کے ذریعہ شعور پیدا ہو رہا تھا۔اس مقام پر پہنچ کر وہ برگساں کے مقابلے میں نطشے کے فلسفۂ خودی کو اپنے لئے زیادہ مفید رہنما تصور کرنے لگے۔نطشے کی طرح ان کا بھی کچھ ایسا خیال ہوا کہ فعالی حالت میں انسان پر اپنی خودی کا راز فاش ہو جاتا ہے۔ اور بڑے بڑے مقاصد اور اعلیٰ ترین حوصلوں تک پہنچنے میں جو کاوش فکر کرنی ہوتی ہے اور جو ذوق وشوق اور جوش وخروش پیدا ہوتا ہے وہ ہم کو ہماری شخصیت کی پوری گہرائی تک لے جاتا ہے۔اس وقت یہ راز کھلتا ہے کہ ہم ایک ایسی قوت کے حامل ہیں جو وحید اور بے مثل ہے۔ اس طاقت اور جبروت کو ''زور خودی'' کے نام سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔نطشے کو اس زور خودی اور مقام انانیت کا وجدان ضرور میسر ہوا تھا، وہ اپنی ذات کی گہرائی میں ڈوب کر صحیح طور پر یہ محسوس کر سکا تھا کہ ''خودی'' ہی ایک اصل حقیقت ہے۔ یہی ایک ایسا نقطہ ہے جس سے تمام کائنات منسوب ہے۔''[1]

اقبال یہاں تک تو نطشے کی ''خودی'' سے متاثر نظر آتے ہیں مگر نطشے کی ''خودی'' اخلاقیات،

---

[1] اقبال اور مشاہیر، طاہر تونسوی، ص ۱۹۸

سماجیات اور مذہب کے لئے مناسب نہ تھی بلکہ ایک خطرناک تصور پیش کرتی ہے۔اس ''خودی'' کے مطابق ''خود'' کے علاوہ ''غیر خود'' کا کوئی تصور ہی نہیں۔اور اگر سماج میں یہ اصول جاری ہو جائے تو نظام درہم برہم ہو جائے گا۔گھر ہو یا سماج ہو یا مذہب ہو آپسی تال میل کی بنا پر سکون و عافیت سے آگے بڑھتا ہے اگر ہم دوسرے کے وجوود کو تسلیم نہیں کریں گے تو صرف انتشار ہی پیدا ہوگا۔نطشے خدا کے وجود کا بھی منکر ہے کیوں کہ اگر انسان اپنی خودی کو مستحکم کرنا چاہتا ہے تو اسے خدا کے وجود کو رد کرنا ہوگا۔تبھی وہ ''خود'' کی پیروی کر سکے گا۔اور اسی جگہ پر آ کر اقبال نطشے کی پیروی نہیں کرتے ہیں۔اقبال اس تخریبی نظریہ کی مخالفت کرتے ہیں۔اقبال خودی کے قائل ہیں مگر وہ ''غیر خود'' کے بھی قائل ہیں۔اور اسے تسلیم کرتے ہیں۔سلطان احمد لکھتے ہیں:

''اقبال کا نظریہ ''جہادِ عمل'' اسلامی نظریہ جہاد سے زیادہ نطشے کے جہاد سے لیا گیا ہے۔ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم اقبال کی زندگی میں اپنے مقالے میں لکھتے ہیں کہ ڈاکٹر اقبال کی تصنیف میں شاہین کا فقیر اور درویش ہونا نطشے کے زرتشت کے اس وعظ سے بہت قریب ہے جس میں وہ اپنے کوہستانی نشیمن کو اس لئے پسند کرتا ہے کہ وہاں عقاب اور ستاروں کی ہمائگی نصیب ہے۔''[۱]

اقبال نے نطشے کے فوق البشر سے متاثر ہو کر مرد مومن کا تصور تو پیش کیا مگر ایک حد کے بعد اقبال اس سے کنارا کرتے نظر آتے ہیں۔نطشے کا فوق البشر ظالم ہے طاقتور ہے مگر اقبال کا مرد مومن ایسا نہیں ہے۔نطشے چونکہ خدا کا منکر ہے اس لئے اس کا فوق البشر اخلاقی قدروں کا پابند نہیں ہے مگر اقبال کا مرد مومن خدا کی وحدانیت کا قائل بھی ہے اور انسان دوست بھی ہے۔اس سلسلے میں جگن ناتھ آزاد لکھتے ہیں:

''نطشے کے سامنے جتنے بھی سیاسی نظام تھے اس کے نزدیک انسانی

---

[۱] رسالہ نیا دور، جلد ۱۸، ص ۳۷، صباح الدین عمر، جنوری ۱۹۶۴

مسائل میں اضافے کا سبب تھے نہ کہ مسائل زندگی کا حل۔اس کی
نظر میں اس کے زمانے کی ایک عام خاصیت یہ تھی کہ انسان اپنی
نظر میں بے وقار ہوکر رہ گیا ہے۔انسان کے وقار کو دوبارہ بحال
کرنے کا ذریعہ اس کے سامنے صرف فوق البشر تھا اور فوق البشر کی
سب سے بڑی خاصیت نٹشے کے نزدیک تخلیق آرزو اور قوت
ارادی ہیں۔گویا یہاں تک نٹشے کے فوق البشر اور اقبال کے مرد
مومن میں بڑی مطابقت ہے۔

افلاک سے ہے اس کی حریفانہ کشاکش
خاکی ہے مگر خاک سے آزاد ہے مومن
جچتے نہیں کنجشک تمام اس کی نظر میں
جبرئیل و سرافیل کا صیاد ہے مومن

لیکن نٹشے ضابطۂ حیات کے لئے طاقت کو بنیاد قرار دیتا ہے نہ کہ
شفقت و کرم کو۔وہ یہ بھی کہتا ہے کہ فوق البشر کی تخلیق کے لئے
ضروری ہے کہ بہترین افراد بہترین افراد کے ساتھ ہی شادی
کریں۔یہ گویا نسلی امتیاز پیدا کرنے کی ایک کوشش ہے۔یہاں
اقبال کا نظریہ نٹشے سے مختلف ہو جاتا ہے کیوں کہ اقبال کے
نزدیک نسلی امتیاز غیر اسلامی اور غیر انسانی ہے۔''[1]

اقبالؔ کانٹ کے فلسفے سے بھی متاثر نظر آتے ہیں۔کانٹ کے مطابق انسان کا وجود اہم ہے:

''انسان کانٹ کے نزدیک کسی مقصد کا ذریعہ بن کر دنیا میں نہیں آیا

[1] اقبال اور مغربی مفکرین، جگن ناتھ آزاد، ص ۱۰۷، مکتبۂ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی، ۲۰۱۱

بلکہ خود مقصود کل ہے اور اسی لئے اشرف المخلوق ہے۔''[1]

کانٹ اور اقبال کے سلسلے میں جگن ناتھ آزاد لکھتے ہیں:

''اقبال کانٹ کے ساتھ بہت دور تک نہیں چلتے۔ کانٹ کی نظر میں انسان کی مختاری اور حیات ابدی نظام کائنات کے انصاف کی دلیلیں ہیں لیکن اقبال کے نزدیک یہ دونوں انسان کی اپنی جہد کے انعامات ہیں۔ کانٹ فرد کو واحب الوجود قرار دیتا ہے۔ اقبال فرد کی جہد میں لپٹی ہوئی شخصیت کو۔ اقبال کے یہاں شخصیت کا تصور اس کے اہم ترین تصورات میں سے ہے اصل میں اقبال کا سارا فلسفۂ خودی شخصیت کے ارتقا کے گرد گھومتا ہے۔''[2]

اقبال ہیگل سے بھی متاثر نظر آتے ہیں۔ ہیگل نے نظریہ تجرید پیش کیا جسے انگریزی میں DIALECTICAL METHOD OF THINKING کہا جاتا ہے۔ اس سلسلے میں سلطان احمد لکھتے ہیں:

''ہیگل کے بہ قول مادہ کی وحدت، مادہ کے تضاد اور کشمکش میں ہے۔ کشمکش کے درمیان بقاء کے احیاء کے پہلو کو اقبالؔ نے بھی تسلیم کیا ہے۔''[3]

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال نے تمام فلسفیوں سے استفادہ کیا۔ ان کے نظریات کو سمجھا اور پھر اس میں ترمیم و اضافہ کر کے ایک نتیجے پر پہنچے جس کا نام ''خودی'' ہے۔ اقبال نے اس خودی کی وضاحت ''اسرار خودی'' کے دیباچے میں کچھ اس انداز سے کی ہے حالانکہ اس کا ذکر پہلے بھی کیا جا چکا ہے

---

[1] اقبال اور مغربی مفکرین، جگن ناتھ آزاد، ص۴۲، مکتبۂ جامعہ لمیٹیڈ، نئی دہلی، ۲۰۱۱

[2] اقبال اور مغربی مفکرین، جگن ناتھ آزاد، ص۴۴

[3] نیا دور، صباح الدین عمر، ص، ۳۹، جلد ۱۸، جنوری ۱۹۶۴

مگر فلسفۂ اقبال کے سلسلے میں اس کو بیان کرنا اہم ہے:

''یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات وتمینات مستنیز ہوتے ہیں یہ پراسرار شے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہیں۔ یہ ''خودی'' یا ''انا'' یا ''میں'' جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے جو تمام مشاہدات کی خالق ہے مگر جس کی لطافت مشاہدے کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لاسکتی کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنی فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دروغ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے؟ اخلاقی اعتبار سے افراد واقوام کا طرز عمل اس نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے اور یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ ہوگی جس کے حکماء علما نے کسی نہ کسی صورت میں اس سوال کا جواب پیدا کرنے کے لئے دماغ سوزی نہ کی ہو۔''[1]

اقبالؔ نے صوفیا کے سلسلے سے الگ ہٹ کے یا سینہ اور فارابی کے عقول عشریٰ کے تصورات کو جدید فلسفہ سے ہم آہنگ کرتے ہوئے عرفان ذات کے تصور کو پیدا کیا۔ فلسفہ صرف یہ چاہتا ہے کہ مسائل کی طرف توجہ ہو۔ غور وفکر سے کام لیا جائے۔ کسی شئے کی کیفیت کیا ہے؟ ماہیئت کیا ہے؟ حقیقت کیا ہے؟ ہر منزل پر زندگی سے متعلق سوال کرنا فلسفے کا کام ہے۔ مگر فلسفے کے پاس کسی سوال کا حل نہیں ہے۔ اقبال با قائدہ فلسفی تھے۔ لفظ با قائدہ اس لئے استعمال کیا گیا ہے کہ فلسفیانہ افکار بہت سارے شعراء کے یہاں

[1] اسرر خودی (فراموش شدہ ایڈیشن) شائستہ خان، ص ا، مکتبۂ جامعہ لمیٹڈ، دہلی، ۱۹۹۳

ہیں خصوصاً میرؔ و غالبؔ، میرؔ صاحب تو جبر و اختیار پر باضابطہ کہہ گئے۔

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی

چاہتے ہیں سو آپ کریں ہم کو عبث بدنام کیا

اس طرح کے سیکڑوں شعران کے یہاں مل جائیں گے۔ غالب بھی زندگی یا ہستی کو بے اعتبار سمجھتے ہیں۔ وحدت الوجود فلسفے کے مطابق صرف ذات باری کا وجود حقیقی ہے یقیناً یہ عالم تمام وہم و مجاز ہے غالب کہتے ہیں۔

ہستی کے مت فریب میں آجائیو اسد

عالم تمام حلقۂ دام خیال ہے

اقبال وحدت الوجود کی طرح زندگی کو موہوم یا فریب نظر نہیں سمجھتے۔ بلکہ ان کی فلسفیانہ فکر انسان کے مادی وجود کو تسلیم کرتی ہے۔ لیکن یہ وجود جامد نہیں ہے بلکہ حرکی اور ارتقا کا طلبگار ہے۔ ظاہر ہے کہ جب کسی شے میں حرکت ہوگی تو وہ ارتقا کی طرف بڑھے گی۔ یہ بڑھنا حرکت و عمل کا پیغام دے گا۔ اقبال کے یہاں زندگی ٹھہراؤ نہیں ہے حرکت ہے وہ سمجھتے ہیں کہ

دمادم رواں ہے یم زندگی

ہر اک شے سے پیدا رم زندگی

اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود

کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موج دود

گراں گرچہ ہے صحبت آب و گل

خوش آئی اسے محنت آب و گل

یہ ثابت بھی ہے اور سیار بھی

یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر

مگر ہر کہیں بے چگوں، بے نظیر

(ساقی نامہ)

وہ آگے زندگی میں جوہر حیات کی نشاندہی کرتے ہیں۔اور یہ بتاتے ہیں کہ زندگی کا اصل جوہر ''خودی'' ہے جس طرح تلوار اپنی دھار سے پہچانی جاتی ہے اس طرح ''خودی'' بھی تلوار کی دھار ہے۔ ''ساقی نامہ'' میں وہ آگے کہتے ہیں۔

چمک اس کی بجلی کے تاروں میں ہے

یہ چاندی میں سونے میں پاروں میں ہے

اسی کے بیاباں اسی کے ببول

اسی کے ہیں کانٹے اسی کے ہیں پھول

کہیں اس کی طاقت سے کہسار چور

کہیں اس کے پھندے میں جبریل و حور

کہیں جُرہ شاہین سیماب رنگ

لہو سے چکوروں کے آلودہ جنگ

اس طرح اقبال اپنے فلسفے کی وضاحت کرتے ہیں اور یہ سمجھاتے ہیں کہ زندگی Statics یا ٹھہری ہوئی نہیں ہوتی بلکہ Dynamic ہوتی ہے۔ وہ اپنے مذہبی افکار کو فلسفیانہ رنگ دے کر یہ ثابت کرتے ہیں کہ ہر لمحہ تخلیق کا عمل لفظ ''کن'' سے وجود میں آتا رہتا ہے۔ وہ کہتے ہیں۔

ٹھہرتا نہیں کاروان وجود

کہ ہر لحظہ ہے تازہ شان وجود

سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی

فقط ذوق پرواز ہے زندگی

سمجھتے ہیں ناداں اسے بے ثبات
ابھرتا ہے مٹ مٹ کے نقش حیات
(ساقی نامہ)

حیات مسلسل سفر ہے اور زمان و مکان سے ماورا۔ دراصل زمانے کا وہ تصور جو شب و روز سے عبارت ہے وہ اقبالؔ کے نزدیک بے معنی ہے۔ اقبالؔ نے ''مسجد قرطبہ'' میں سلسلۂ روز و شب کو نقش گرد حادثات بتاتے ہوئے اسے سیرفیٔ کائنات کہا ہے اور اسی کے ساتھ یہ بھی بتایا ہے کہ تمام نقوش جو حدود زمان و مکان میں ابھرتے ہیں فنا ہو جاتے ہیں مگر وہ نقش باقی رہتا ہے جس کی بنیاد عشق پر ہوتی ہے۔ ''مسجد قرطبہ'' میں کہتے ہیں۔

سلسلۂ روز و شب نقش گر حادثات
سلسلۂ روز و شب اصل حیات و ممات
سلسلۂ روز و شب تار حریر دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
عشق کے مضراب سے نغمۂ تار حیات
عشق ہے نور حیات عشق ہے نار حیات

اقبالؔ کے فلسفے کی وضاحت یوسف حسین خاں کچھ یوں کرتے ہیں:

''اقبال کہتا ہے کہ زندگی کا اصل محرک اثبات خودی کا جذبہ ہے جو انسان میں ودیعت ہے۔ یہ خودداری بھی ہے خود شناسی بھی اور خود کشائی بھی۔ عرضیکہ یہ عرفان نفس کے ہر پہلو پر حاوی ہے۔ یہ عرفان نفس جدو جہد کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔ اقبال کے خودی کے تصورات میں المانوی حکیم فشٹے کا گہرا اثر محسوس ہوتا ہے۔ فشٹے کہ

طرح اقبال کا بھی خیال ہے کہ زندگی ایک مسلسل حرکت ہے جو نت
نئی خواہشوں کی تخلیق کرتی ہے اور اس طرح اپنی توسیع و بقا کا
سامان مہیا کرتی ہے۔ وہ پیہم عمل اور کشمکش سے لازوال ہو جاتی
ہے۔ ہر تغیر عمل کا مرحون منت ہے۔ خودی یا ذات یا روح کی تکمیل
میں سب سے بڑی رکاوٹ فطرت ہے جس پر غلبہ پانا ضروری
ہے۔''[1]

یوسف حسین خان صوفیا کے تصور اور اقبال کے تصور کی وضاحت کرتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں
اقبال کے اس نظریہ کی ابتدا کا مرکز کیا ہے وہ لکھتے ہیں:

''اقبال نے خودی کے تصور کو جو معنی دیئے ہیں وہ ان سے بالکل
مختلف ہیں جو صوفیا نے دیئے تھے۔ صوفیا کے یہاں خودی کے
ساتھ ذم کا پہلو موجود رہا اور ان کی کوشش یہ رہی کہ خودی کے
احساس کو جہاں تک ہو سکے مٹا دیا جائے۔ اس کے برخلاف اقبال
کے تصورات کا مرکزی نقطہ خودی کی تربیت اور استحکام ہے کہ بغیر
اس کے انسانی شعور آزادی اور حرکت کے اصول سے بے گانہ
رہے گا۔ میرا خیال ہے کہ خودی کے تصور میں اقبال نے جرمن
مفکروں کا اثر قبول کیا ہے۔ خاص کر نٹشے اور فشٹے کا۔ فشٹے نے عقل
کے ساتھ انسانی ارادے کی اہمیت کو واضح کیا۔ فشٹے کے نزدیک
خودی یا ایغو انسان کے تمام تجربوں کا ماخذ ہے۔ جتنی اس کی ترقی
ہوگی اتنی ہی انفرادیت کا جوہر نمایاں ہوگا اور انسان جبر و لزوم کی

---

[1] روح اقبال، یوسف حسین خان، ص ۱۳۰

روکاوٹوں پر غلبہ حاصل کر سکے گا۔''[۱]

اس اقتباس سے اقبال کے فلسفے میں حرکت و عمل کی اہمیت بھی واضح ہوتی ہے۔ اقبال مسلسل کوشش کی تلقین دیتے ہیں جس سے خودی مستحکم ہوتی ہے خودی دراصل خود شناسی ہے اور یہ خود شناسی ہی انسان کو وہ مقام عطا کرتی ہے کہ جہاں پہنچ کر بندہ خدا سے بھی سوال کرتا ہے۔ یوسف حسین خاں خودی کی مکمل تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

''خودی روحانی شے ہے جس کی تعمیر سعی و جہد کے بغیر ممکن نہیں۔ سعی و جہد کا نتیجہ ہے غم۔ اس غم سے خودی کی وحدت پیدا ہوتی ہے جو ہر تغیر میں برقرار رہتی ہے۔ اسی وحدت کی بدولت وہ ہر اس کشاکش کو برداشت کر لیتی ہے جو عالم فطرت یا عالم عمرانی کی ناموافقت سے پیدا ہوتی ہے۔ فطرت کے نظام عام میں انسان کی حیثیت حقیر ہے۔ اسی طرح دیکھا جائے تو فرد سوسائٹی کا ادنیٰ جز ہے لیکن خودی کے تخلیقی عمل کے مدنظر انسان کی عظمت کی کوئی انتہا نہیں۔ خودی انسان کو مقصود بالذات بناتی اور اسے اپنے مقصد کا احساس کراتی ہے۔ خودی کا وجود اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ روح نے مادے پر فتح حاصل کر لی۔''[۲]

اقبال کہتے ہیں۔

جہان تازہ کی افکار تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا

۱۔ روح اقبال، یوسف حسین خان، ص ۱۳۵

۲۔ روح اقبال، یوسف حسین خان، ص ۱۴

خودی میں ڈوبنے والوں کے عزم وہمت نے

اس آبجو سے کئے بحر بے کراں پیدا

وہی زمانے کی گردش پہ غالب آتا ہے

جو ہر نفس سے کرے عمر جاوداں پیدا

خودی کی موت سے مشرق کی سرزمینوں میں

ہوا نہ کوئی خدائی کا راز داں پیدا

اس طرح یوسف حسین خان خودی کی تکمیل کے لئے بہت سارے جزیات پر بات کرتے ہیں جیسے مقاصد آفرینی۔عمل اوراخلاق۔انسانی فضیلت توحید،تقدیر،عشق وغیرہ اوران سب کے استحکام سے ہی خودی وجود میں آتی ہے۔

خلیفہ عبدالحکیم اقبال کے سلسلے میں ایک مستند اور معتبر نقاد کی حیثیت رکھتے ہیں۔وہ خود فلسفیانہ زاویۂ نگاہ رکھتے ہیں لہٰذا انھوں نے اقبال کی خودی کے سلسلے میں فلسفیانہ انداز میں گفتگو کی ہے اورنہایت باریکی سے اس کا تجزیہ کیا ہے۔وہ لکھتے ہیں:

''اقبال جس خودی کی ذکر کرتا ہے وہ انسان کے انفرادی انا کی خودی ہی نہیں بلکہ خدا کی خودی ہے۔جو مصدر خلقت ہے۔مسلمہ اسلامی عقیدۂ توحید عام طور پر اس انداز سے بیان نہیں ہوتا۔اسرار خودی کے عام قارئین نے اس طرف زیادہ توجہ نہیں کی کہ اقبال جس مطلق خودی کا ذکر کر رہا ہے وہ وجود مطلق اور ذات واجب الوجود کی ماہیت ہے۔''[1]

خلیفہ عبدالحکیم کے مطابق اقبال کی خودی عین اسلامک ہے اور قرآن کی روشنی میں اس کی بقا

---

[1] فکر اقبال،خلیفہ عبدالحکیم،ص ۲۸۷

ہوئی۔وہ کہتے ہیں:

''اقبال کے یہاں خودی کا تصور درحقیقت قرآن کریم کی نیابت الٰہی کے تصور کا آئینہ ہے۔''[1]

خلیفہ عبدالحکیم خودی کے اصل ماخذ کی طرف متوجہ کرتے ہیں اور پرت در پرت اس کی وضاحت کرتے چلے جاتے ہیں۔وہ لکھتے ہیں:

''اسلامی ادبیات کی تنقید کے بعد اقبال نے تربیت خودی کے تین مراحل بیان کئے ہیں۔پہلا مرحلہ اطاعت ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اقبال کی خودی خودسری نہیں ہے۔حکمرانی کے لئے پہلے حکم برداری کی مشق مسلم ہے۔جس نے خود اطاعت کی مشق نہ کی ہو وہ دوسروں سے اطاعت طلب کرنے کا بھی حق نہیں رکھتا۔انسان کو خدا اختیار ورزی کی مشق کرانا چاہتا ہے تا کہ وہ فطرت کے جبر سے نکل کر اپنے اختیار سے فضیلت کوش اور خدا طلب بن سکے۔اصل مقصد اطاعت کو اختیاری بنانا ہے۔دوسرے الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ جبر کو اختیار میں بدلنا ہے۔اس طرح ضبط نفس سے نفس کی قوت میں اضافہ ہوتا ہے۔''[2]

اس طرح اقبال نے خودی کے تین مرحلے بیان کئے۔پہلا اطاعت کا پھر ضبط نفس اور آخر میں نیابت الٰہی۔اوران تینوں کی تکمیل سے خودی مستحکم ہوتی ہے۔

اقبال کے تصور خودی کی وضاحت ڈاکٹر عابد حسین نے بخوبی کی۔ان کا مضمون ''اقبال کا تصور خودی''ایک مکمل مضمون ہے۔چونکہ عابد صاحب کا مضمون فلسفہ ہے جس میں انھوں نے جرمنی سے

---

[1] فکر اقبال،ص۲۹۴

[2] فکر اقبال،خلیفہ عبدالحکیم،ص۲۹۴

ڈاکٹریٹ کی تھی لہٰذا انھوں نے اقبالؔ کے فلسفے کو باریکی سے سمجھایا ہے۔ مضمون طویل ہے مگر موضوع کی وضاحت بخوبی کرتا ہے۔ ڈاکٹر عابد حسین سب سے پہلے شاعر اور فلسفی میں فرق واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''فلسفی صورت کائنات کا ذہنی ادراک کرتا ہے اور اپنے ادراک کو مجرد تصورات میں بیان کرتا ہے جو ہماری لوح فکر پر درج ہو کر رہ جاتے ہیں۔ بہ خلاف اس کے شاعر نبض کائنات کی تڑپ، قلب حیات کی دھڑکن کو محسوس کرتا ہے اور اپنے احساسات کو متحرک نقش اور نغمے میں ادا کرتا ہے جو ہمارے دل میں اتر کر خون کے ساتھ گردش کرنے لگتا ہے۔''[1]

اس کے بعد وہ اقبال کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

''بات یہ ہے جب شعر کے لئے فلسفے کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے تو فلسفے کی صرف ایک ہی صفت مدنظر ہوتی ہے یعنی موضوع کی کیفیت اور ہمہ گیری اقبال کا کلام فلسفیانہ اسی معنی میں ہے کہ وہ ایک کلی تصور حیات پیش کرتا ہے۔ اس کا موضوع فرقہ اور ملت کی زندگی کا ایک جامع نصب العین ہے جیسے ہم فلسفہ تمدن کہہ سکتے ہیں۔ ورنہ اگر طرز ادا کو دیکھئے تو وہ اسی سوز و گداز رنگ و آہنگ سے لبریز ہے جو ایشیائی شاعری کی جان ہے۔''[2]

ڈاکٹر عابد حسین اس مضمون میں تفصیل سے فلسفہ اور شعر کی تعریف بیان کرتے ہیں اور ایک پس منظر بیان کرتے ہیں جو تاریخی بھی ہے اور پھر اقبال کے فلسفے کی وضاحت کرتے ہیں۔ اردو ادب کے

---

[1] انشائیات، ڈاکٹر سید عابد حسین، ص ۱۵، مکتبۂ جامعہ لمیٹیڈ، علی گڑھ ۱۹۷۶

[2] انشائیات، ڈاکٹر سید عابد حسین، ص ۱۶

لئے لفظ ''خودی'' کوئی پرانا لفظ نہیں ہے۔ اردو شاعری میں یہ ہمیشہ سے استعمال ہوتا چلا آیا ہے مگر اقبال کے یہاں آ کر یہ لفظ نئے معنی میں نظر آتا ہے۔ ڈاکٹر عابد حسین نے ''اسرر خودی'' کے دیباچے کا حوالہ پیش کرتے ہوئے یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی جذبات وتخیلات مستنیز ہوتے ہیں...........خودی کی وضاحت کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

''خودی یا انانیت کا لفظ اردو میں کبر وغرور کے معنوں میں آیا کرتا ہے مگر اقبال نے اسے ایک فلسفیانہ اصطلاح کے طور پر اس احساس اورعقیدے کے لئے استعمال کیا ہے کہ فرد کا نفس یا انا، گو ایک مخلوق اور فانی ہستی ہے لیکن یہ ہستی اپنا ایک علیحدہ وجود رکھتی ہے جو عمل سے پائدار اور لازوال ہو جاتا ہے۔ اسرار خودی کے دیباچے میں فرماتے ہیں یہ ''لفظ اس نظم میں بہ معنی غرور استعمال نہیں کیا گیا جیسا کہ عام طور پر اردو میں مستعمل ہے۔ اس کا مفہوم محض احساس نفس یا تعین ذات ہے۔''[1]

اقبال کی تمام شاعری کا مقصد انسان اور انسانیت کی بقا ہے۔ وہ خدا کے وجود کے ساتھ ساتھ بندے کے وجود کے بھی قائل ہیں۔ اور انسان اپنے وجود کو احساس نفس کے ہی ذریعہ پہچان سکتا ہے۔ خدا کے سامنے جا کر بھی خدا سے الگ ایک وجود کی خواہش ہی انسان کو معتبر بناتی ہے نہ کہ خدا کے وجود میں خود کو ضم کر دینا۔ اگر صرف یہی مقصد تھا تو فرشتے کم نہ تھے مگر انسان کے تولد کا مقصد کچھ اور ہے۔ انسان خود میں ایک شناخت ہے اور اسی انسانیت کی وضاحت اقبال خودی کے ذریعہ کرتے ہیں۔ پروفیسر ظفر احمد صدیقی لکھتے ہیں:

''اقبال کے فلسفے کا نقطۂ آغا انسانی زندگی اور اس کی فطرت ہے، وہ

[1] انشائیات، ڈاکٹر سید عابد حسین، ص ۲۰

راز زندگی کی جستجو میں ادھر ادھر بھٹکنے کے بجائے فطرت انسانی کو اپنی تحقیق کا مرکز بناتے ہیں۔ اور حقیقت یہ ہے کہ کسی نظریہ کی صداقت، کسی فلسفے کی قدر و قیمت اور اس کی نظام زندگی کے حسن و قبح کے جانچنے کی انسانی فطرت سے بہتر اور کوئی کسوٹی ہو بھی نہیں سکتی۔ اقبال اسی رہبر کی رہنمائی میں اپنا فلسفیانہ سفر شروع کرتے ہیں۔''[1]

اقبالؔ کے اقبالؔ بننے کا سفر کافی طویل رہا۔ کبھی اقبال اپنی شاعری کی وجہ سے کبھی اپنے نظریہ کی وجہ سے اور کبھی اپنے سیاسی نظریہ کی وجہ سے جانے گئے اور سمجھے گئے مگر جس نظریہ کی وجہ سے اقبال کو عروج حاصل ہوا وہ ان کا فلسفہ ہے مگر اقبال کا یہ فلسفہ محض تصوراتی نہیں ہے بلکہ مغرب اور مشرق کی فلسفیانہ فکر کو پڑھ کر اور پرکھ کر اقبال جس نظریہ پر پہنچتے ہیں اس کا نام خودی ہے۔ اس خودی کی تکمیل کے کئی مراحل ہیں۔ چھوٹی چھوٹی کئی چیزوں سے مل کر خون جگر کے بعد یہ مکمل ہوتی ہے۔ خودی کی تعریف کرتے ہوئے عبدالسلام ندوی لکھتے ہیں:

''ڈاکٹر صاحب کے کلام میں اگرچہ ہر قسم کے فلسفیانہ خیالات بکثرت موجود ہیں لیکن ان کے نام اور ان کے کلام کو جس چیز سے شہرت ابدی حاصل ہوئی ہے وہ ان کا فلسفۂ خودی ہے لیکن خودی سے فخر و غرور مراد نہیں بلکہ اس سے وہ استقلال ذاتی مراد ہے جو ہر مخلوق کے علم و عمل کو ایک مخصوص دائرے میں نمایاں کرتا ہے۔ اس کی ذات وصفات کی بود و نمود کے مظاہر متعین کرتا ہے اور اس کی نشو و نما اور بالیدگی کے سامان فراہم کرتا ہے۔ اس لئے وہ جوہر ہے

[1] فلسفہ شاعری اور اقبال، پروفیسر ظفر احمد صدیقی، ص ۴۷، شعبۂ اردو دہلی یونیورسٹی دہلی، ۱۹۷۵

عرض نہیں آفتاب ہے آفتاب کا سایہ نہیں متحرک ہے ساکن نہیں۔
غرض وہ ایک مقیمی زندگی ہے اور زندگی کی تمام لذتیں اس کے
استحکام اس کی توسیع اور اس کے اثبات سے وابستہ ہیں۔''[1]

دراصل جب ہم کسی مسئلے پر غور کرتے ہیں فکر کرتے ہیں اور سوالات قائم کرتے ہیں تو یہ فقط فکر کہلاتی ہے۔اور جب بنیادی محرکات کو ایک باضابطہ نظام کی صورت دی جاتی ہے تو اسے فلسفہ کہتے ہیں۔جب کوئی فکر منظّم اور باضابطہ ہو جاتی ہے تو فلسفہ ہو جاتی ہے۔انگریزی میں سے'' Organized and unified Knowledge'' کہتے ہیں۔اقبالؔ کی فکر بھی جب باضابطہ نظام بنتی ہے تو فلسفہ کہلاتی ہے اور یہ فلسفۂ''خودی'' بنتی ہے۔اس خودی کے مستحکم ہونے میں ''غیر خود'' ایک اہم اور مضبوط کڑی ہے۔ دراصل خود فائز ہے تو اسے غیر خود کو تسخیر کرنا ہے۔اس تسخیر کے عمل میں ظاہر ہے کشمشک ہوگی۔اور یہ کشمکش مادی ہے اسی کو ہیگل کے فلسفے میں Dialectical materialism یا جدلیاتی مادیت کہا گیا ہے اسی کو اقبالؔ اپنے الفاظ میں پیش کرتے ہیں۔یعنی وہ کشمکش جدلیاتی مادیت کی ہے جس میں ''خود'' ''غیر خود'' کو تسخیر کرنا چاہتا ہے۔ظاہر ہے غیر خود اس کے احاطے میں مکمل طور سے نہیں آتا۔یہی کشمکش اقبال کا فلسفۂ خودی ہے۔ازل سے ابد تک یہ کشمکش رہے گی۔اور دونوں کا ٹکراو ہی اقبال کے یہاں خودی ہے۔اقبال کہتے ہیں۔

ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر
ہوئی خاک دامن میں صورت پذیر

اللہ نے کہا''الست بربکم قالو بلی ''سب سجدہ کرو آدم کو۔سب نے سجدہ کیا مگر ایک انکار سے وہ کافر ہو گیا۔اس کی جرت انکار اس کی خودی کی منفی قوت ہے اور یہ جنھوں نے سجدہ کیا یہ اثبات خودی تھا۔وہ اپنے جرت انکار کی وجہ سے مردود و ملعون ہوا لیکن اگر یہ جرت انکار نہ ہوتی تو یہ کشمکش بھی نہ

[1] اقبالؔ کامل،عبدالسلام ندوی،ص ۲۵،دارالمصنفین شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ،۲۰۱۴

ہوتی اور دنیا کتنی بے رنگ و بے کیف ہوتی۔ شر کا تصور ہی خیر کو طاقت بخشتا ہے۔ اور اسی لئے اقبال کے یہاں ابلیس ایک متحرک اور فعال کردار کی شکل میں ابھرتا ہے۔ اقبالؔ لکھتے ہیں اور ابلیس کی زبان سے اسے بیان کرتے ہیں۔

ہے مری جرات سے مشت خاک میں ذوق نمو
میرے فتنے جامۂ عقل و خرد کا تار و پو
دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزم خیر و شر
کون طوفاں کے طمانچے کھا رہا ہے میں کہ تو
گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصہ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو

یہ جرات انکار ہی تو ہے جو اثبات خودی پیدا کرتی ہے اور کشمکش سے ابھرنے کے بعد نہابت الٰہیہ کا منصب حاصل ہوتا ہے۔ خود اور غیر خود کی وضاحت کرتے ہوئے۔ ڈاکٹر عابد حسین لکھتے ہیں:

''اقبالؔ کے نزدیک کائنات کی ایک وجود بسیط ہے جس کے اندر شعور اور ارادے کی قوتیں مضمر ہیں۔ ان قوتوں کو فعل میں لانے کے لئے اس نے آپ کو خود اور غیر خود یا فلسفے کی اصطلاح میں موضوع اور معروض میں تقسیم کر دیا۔ غیر خود کی علت نمائی یہ ہے کہ وہ خودی کے مشاہد کے لئے آئینے کا اور اس کے عملِ ارتقا کے لئے معمول کا کام دے۔ خودی اپنی تکمیل اور استحکام کے لئے غیر خود سے ٹکراتی ہے اور اسی تصادم کے ذریعہ سے اس کی اندرونی قوتیں نشو ونما پاتی ہیں اور وہ بتدریج سلسلۂ ارتقا کو طے کرتی ہے۔ اس کی ہستی مسلسل حرکت اور عمل پیہم، کشمکش اور کارزار ہے جس نسبت سے کوئی شے اپنی خودی میں مستحکم اور غیر خود پر غالب ہے۔ اسی

نسبت سے اس کا درجہ مدارج حیات میں متعین ہوتا ہے۔''[1]

یہ خود اور غیر خود کا ٹکراؤ ازل سے قائم ہے۔ جب تک منفی قوتوں سے ٹکراؤ نہیں ہوگا مثبت پہلو سامنے نہیں آئے گا۔ یہ خیر اور شر کے ٹکراؤ کا اہم مسئلہ ہے جو ہمیشہ سے چلا آ رہا ہے۔ زندگی آسانیوں میں بسر نہیں ہوتی۔ مشکلیں اور پریشانیاں جینے کا سلیقہ سکھاتی ہیں۔ اور یہ سلیقہ جب شعور بن جاتا ہے تو پھر خودی مستحکم ہوتی ہے۔ ڈاکٹر عابد حسین اس سلسلے میں مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''جس طرح انسانی زندگی کا نقطۂ آغاز اپنی خودی کا شعور ہے اسی طرح اس کی منزل مقصود یہ ہے کہ خودی کو روز بروز مضبوط اور مستحکم کرتا جائے۔ جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں خودی کے استحکام کی یہی صورت ہے کہ انسان غیر خود سے یعنی اپنی طبعی ماحول سے مسلسل جنگ کرتا رہے۔ یہ اس طرح ہوتا ہے کہ وہ ہمیشہ اپنے لئے نئے نئے مقاصد متعین کرتا ہے۔ اس میں اسے اپنے ماحول میں تصرف کرنا اپنی راہ سے رکاوٹوں کو دور کرنا اور مشکلات کا مقابلہ کر کے ان پر غالب آنا پڑتا ہے۔ اس طرح اس کی ذہنی اور عملی قوتیں برابر تیز ہوتی جاتی ہیں اور اس کے سینے میں خودی کی آگ روز بروز زیادہ مشتعل ہوتی جاتی ہے۔''[2]

اس خود اور غیر خود کی جنگ میں عشق ایک رہنما کی حیثیت سے ابھرتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں۔

''عشق کے ہیں معجزات فقر سریر و سپاہ'' یا پھر

صدق خلیل بھی ہے عشق صبر حسین بھی ہے عشق
معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

---

[1] انشائیات، ڈاکٹر سید عابد حسین، ص ۲۱

[2] انشائیات، ڈاکٹر سید عابد حسین، ص ۲۳

اقبال کے تصور عشق میں خود سپردگی نہیں ہے بلکہ فعالیت ہے۔ ان کا فلسفۂ حیات ایک طرف صدق خلیل کی تبلیغ کرتا ہے یعنی رضائے محبوب کو حاصل کرنے کے لئے دہکتی ہوئی آگ میں کود جانا اور دوسری طرف صبر حسنؑ یا معرکۂ کربلا میں امام اعلیٰ مقام کا اپنے بہتر رفقہ کے ساتھ بارگاہ عہدیت میں نظرانۂ شہادت پیش کرنا اور اسی کے ساتھ تہہ تیغ سجدہ ادا کرنا یہ بتاتا ہے کہ باطل کی طاغوتی طاقتوں کے سامنے سر جھکانا نہیں ہے بلکہ ان سے لڑنا ہے ان کا مقابلہ کرنا ہے اور سرنوک نیزہ شہادت کے پھول کھلا کر لالہ زار ہستی کو اپنے خود سے سربلندی عطا کرنا ہے۔

اس طرح اقبالؔ کے فلسفۂ حیات میں سپر ڈالنا نہیں ہے بلکہ کشمکش حیات کا پیغام ہے اور ان کا فلسفہ ہر رخ رکھتا ہے۔ اسی معرکۂ کربلا میں درد والم کی وہ کیفیت دکھائی دیتی ہے جو شوپن ہار کے فلسفے کا ایک رخ ہے وہ نطشے کے فوق البشر Superman کو طاقت اور قوت کے مظہر کے طور پر اپنے یہاں ''زور حیدری'' تعبیر کرتے ہیں اور کہتے ہیں۔

عشق دم جبرئیل عشق دل مصطفیٰ
عشق خدا کا رسول عشق خدا کا کلام
عشق کی مستی سے ہے پیکر گل تابناک
عشق ہے صہبائے خام عشق ہے کاس الکریم
عشق فقیر حرم عشق امیر جنود
عشق ہے ابن السبیل اس کے ہزاروں مقام
عشق کے مضراب سے نغمۂ تار حیات
عشق سے نور حیات عشق سے نار حیات

اسی عشق کی بدولت ہی اقبال نے امام حسین کو ''امام عاشقا'' کہہ کر پکارا۔ کیوں کہ تمام جانثاروں کی شہادت کے باوجود امام حسین شکر خدا کرتے رہے اور آخر میں شہید ہوئے۔ صرف رزم آرائی یا شمشیر

زنی دلیل شجاعت نہیں ہے بلکہ نظرانہ شہادت پیش کرنے والے کے پاس مقصد اور نصب العین بھی ہونا چاہئے۔ امام حسین معرکۂ خیر وشر میں یزید سے کلمہ توحید کی حفاظت اور اس کی سربلندی کے لئے نبرد آزما تھے۔ اقبال کہتے ہیں۔

نقش الا اللہ بر صحرا نوشت

سطر عنوان نجات مانوشت

دراصل اقبال اس بات سے واقف تھے کہ فلسفیانہ اصطلاحات میں انسانی ذہن الجھ کر بھی رہ سکتا ہے اس لئے ان کی وضاحت افراد اور ایسے کارناموں سے ہونی چاہئے جو متحرک بھی رہے ہوں سامنے کے بھی ہوں قابل فہم بھی ہوں اور اعلیٰ ترین نصب العین کی وضاحت بھی کرتے ہوں اس لئے اقبال نے اسلام کے ایسے معرکوں کو منتخب کیا جو خدا کی بارگاہ میں نظرانہ شہادت بھی پیش کرتے ہیں اور دنیا کی منفی قوتوں کو انجام تک بھی پہنچاتے ہیں۔

اقبالؔ انسان کی شخصیت کو مجہول یا بے معنی نہیں سمجھتے۔ انھوں نے یہ پڑھا کہ انسان کو خالق کائنات نے زمین پر اپنا خلیفہ یعنی نائب بنا کر بھیجا اور جب وہ نیابت الٰہیہ کے منصب پر فائز ہوگیا تو پھر قیدزمان ومکان سے آزاد ہوگیا۔ اب قیدزمان ومکان سے آزاد ہے۔ اس کا یہ احساس کہ وہ نہابت الٰہیہ کے منصب پر فائز ہے اس کی خودی کو مستحکم کرتا ہے۔ اس کا مقصد حیات تسخیر کائنات اور اس کا نصب العین نظام الٰہی کو نافض کرنا ہے۔ وہ اس منزل تک پہنچ سکتا ہے جب اقبالؔ کے لفظوں میں۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے

خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

اقبالؔ فلسفۂ خودی کی تشریح میں بہت سارے الفاظ کو عدامتی حیثیت عطا کرکے اسے مستقل معنویت دیتے ہیں اس سلسلے میں پہلا لفظ ''عشق'' ہے۔ عام طور سے لفظ عشق مجازی معنوں میں صوفیا کے یہاں بندوں کا آپس میں عشق ہے۔ حقیقت میں بندے کا اللہ سے عشق ہے۔ لیکن اقبالؔ کا تصور عشق

بالکل الگ ہے۔ وہ کہتے ہیں۔

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم
عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوز دم بہ دم
آدمی کے ریشے ریشے میں سما جاتا ہے عشق
شاخ گل میں جس طرح باد سحر گاہی کا نم

ایک جگہ اور لکھتے ہیں۔

جب عشق سکھاتا ہے آداب خود آگاہی
کھلتے ہیں غلاموں پر اسرار شہنشاہی

جمال عشق و مستی نے نوازی
جلال عشق و مستی بے نیازی
کمال عشق و مستی ظرف حیدر
زوال عشق و مستی حرف رازی

اقبالؔ کے یہاں عشق شدت محبت کا نام ہے۔ محبت خود بذات خود محتاج تشریح ہے۔ (محبت رضائے محبوب کا حصول جس سے وہ رازی ہو جائے) محبت کا مطلب ہے جس سے محبت ہو اس کی رضا حاصل کرنے کی کوشش کی جائے۔ جتنا تقرب ہوگا اتنی ہی تکمیل محبت ہوگی۔ محبت میں کسی کی فکر یا کسی کی پرواہ نہیں کی جاتی۔ یہ لاپرواہی عالم سے بے نیاز اور محبوب کا نیاز مند بناتی ہے۔ اقبال کا تصور عشق عام صوفیا کے تصور سے الگ ہے۔ ان صوفیا کے یہاں عشق میں اپنے وجود کو فنا کر دینا شامل ہے۔ ''قطرہ دریا جو مل جائے تو دریا ہو جائے۔'' شیخ اکبر یعنی محی الدین ابن عربی یہی بتاتے ہیں کہ رب کے وجود میں اپنے کو اس طرح داخل کرو کہ تمہارا وجود اعلیٰ ترین وجود بن جائے۔ صوفیا نے اسی نظریہ کی تبلیغ کی۔ وحدت

الوجود کا پورا فلسفہ یہی ہے کہ بندہ ریاضت کامل سے اپنے وجود کو فنا کردے۔ تو وہ اسی وجود کا حصہ ہوجائے گا جو اس کا خلاق ہے۔ دراصل یہ پورا تصور ''فلاطینوس'' کے تصور سے مستعار ہے۔ فلاطینوس نے افلاطون کے عالم مثال سے اپنا تصور اخذ کیا اور اسی سے یہ نتیجہ نکالا کہ جس طرح ایک مثالی دنیا کی تخلیق کرتا ہے اسی طرح فرد کو ایک مثالی شخص بننے کے لئے اپنے وجود کو ایک برتر ہستی میں ضم کردینا ہے۔ فلاطینوس اس عالم کو حسن کا ایک پرتو سمجھتا ہے۔ جن کا عکس ہی حسن ہوتا ہے اور جب ہم حسن کی تلاش کرتے ہیں تو ہم پر یہ منکشف ہوتا ہے کہ ہم حسن کی تخلیق کررہے ہیں۔

اقبال اس کے خلاف ہیں۔ ان کے یہاں انسان ارتقائی مدارج طے کرکے اپنی قوت عمل سے تسخیر کائنات کرتا ہے۔ اس لئے کہ خالق نے اسے اپنا نائب (خلیفہ) بنایا ہے۔ اب نیابت الٰہیہ کے منصب پر فائز ہوکر اس کی ذمہ داری ہے کہ وہ تسخیر کائنات کرے اور اس تسخیر کی وجہ سے تقرب حاصل کرے۔ ظاہر ہے کہ تسخیر کائنات کا تصور انگلی کے اشارے سے یا پلک جھپکتے نہیں ہوسکتا ہے۔ اس کے لئے تدریجی ارتقا ضروری ہے۔ اور یہی تدریجی ارتقا انسان کو عشق کے منازل طے کرکے مرد کامل یا بندہ مومن بناتی ہے۔

اس تدریجی ارتقا میں ڈاکٹر عابد حسین کے مطابق عشق ایک رہنما کا کام کرتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''اس راہ میں ایک رہنما کی ضرورت ہے اور وہ رہنما عشق ہے۔ عشق اس مرد کامل کی محبت کو کہتے ہیں جو معرفت نفس کے مدارج سے گزر کر خودی کی معراج پر پہنچ چکا ہے۔ محبت کا دوسرا نام تقلید ہے۔ لیکن یہاں عشق اور تقلید کے یہ معنی نہیں ہیں کہ عاشق اپنے آپ کو معشوق کی ذات میں یا مقلد اپنے آپ کو مرشد کی ذات میں کھودے۔ یا اس سے روحانی قوت مستعار لے کر مصنوعی تقویت حاصل کرلے بلکہ یہ ہیں کہ وہ اس برتر شخصیت سے تکمیل خودی کا

راز سیکھے اور خود اپنی قوتوں کو نشو ونما دے کر اپنی شخصیت یا خودی کو استوار کرے۔''[1]

اقبالؔ کے یہاں عشق کا مضمون بہت اہمیت رکھتا ہے۔ فلسفۂ خودی کے مدارج طے کرنے میں عشق اہم کردار ادا کرتا ہے۔ عشق کی وضاحت یوسف حسین خاں کچھ اس طرح کرتے ہیں کہ وہ لکھتے ہیں:

''لفظ عشق کو اقبالؔ نے نہایت وسیع معنوں میں استعمال کیا ہے۔ یہ مجاز اور حقیقت دونوں پر حاوی اور خودی کو مستحکم کرنے کا ذریعۂ ہے۔ عشق سے اقبال کی مراد وہ جوش وجدان ہے جو ایک قدر کی حیثیت رکھتا ہے۔ جس کے تانے بانے سے ذات اپنی قبائے صفات بناتی ہے۔ اس کی بدولت انسان تکمیل ذات کے لئے جذب وتسخیر پر عمل پیرا ہوتا اور ہر قسم کے موانع پر قابو پاتا ہے یہ ایک وجدانی کیفیت ہے جس کا خاصہ مستی انہماک اور جذب کلی ہے۔ اس سے انسانی ذہن زمکاں ومکان پر اپنی گرفت مضبوط کرتا ہے اور لزوم و جبر کی زنجیروں سے چھٹکارا پاتا ہے۔ اس کے بغیر حقیقی آزادی سے کوئی ہم کنار نہیں ہوسکتا۔ عشق کا ایک اور خاصہ پیہم آرزو ہے۔ اقبال کا عشق کا تصور ہمارے دوسرے شاعروں کے نام نہاد رسمی عشق سے بالکل مختلف ہے۔ اس کے یہاں وہ زندگی کا ایک زبردست محرک تخلیق وعمل ہے۔ اقبالؔ عشق سے فطرت کی تسخیر کا کام لیتا ہے اور اس کے ذریعہ اپنے دل کو کائنات سے متحد کرتا ہے اسی کی بدولت انسان کی نظر اتنی بلند ہو جاتی ہے کہ وہ اپنی

[1] انشائیات، ڈاکٹر سید عابد حسین، ص ۲۴

ہمت مردانہ کے سامنے جبرئیل کو ''صید زبوں'' سمجھنے لگتا ہے۔اور
اپنے وجدان کی کمند سے ذات یزداں پر قابو پانے کے منصوبے
سوچتا ہے۔''[1]

اقبالؔ کے یہاں موازنہ کا انداز بہت ملتا ہے۔کسی ایک شے کا دوسری شے سے موازنہ کرکے اقبال اپنی بات کی وضاحت کرتے ہیں۔عشق کے معاملے میں بھی انھوں نے یہی رویہ اختیار کیا ہے۔ جہاں کہیں اقبالؔ عشق کا ذکر کرتے ہیں وہاں زیادہ تر عقل کا مضمون بھی موجود رہتا ہے۔ایسا اس لئے ہے کہ بغیر نفی کے اثبات کا وجود ناممکن ہے۔بغیر منفی اثرات کے مثبت پہلو واضح نہیں ہوگا۔ایسا نہیں ہے کہ اقبالؔ عقل کے منکر ہیں مگر وہ جس منزل مقصود کی بات کرتے ہیں وہاں رسائی کی خاطر عشق ہی رہنمائی کرسکتا ہے عقل ایک جگہ آکر ٹھہر جاتی ہے مگر عشق ہی ہے جو بے خطر آتش نمرود میں کود سکتا ہے۔عقل اور عشق کا مضمون بھی اردو ادب کا بہت پرانا اور بہت عزیز مضمون رہا ہے۔ جہاں عقل کو مصلحت اندیش اور احتیاط پسند بتایا گیا ہے اور عشق کو ان سب سے نا آشنا۔اقبالؔ نے بھی اس مضمون کو اپنا بنایا اور اس پر بہت کچھ لکھا۔اقبالؔ کی خودی کی تکمیل کے لئے عشق ضروری ہے کیوں کہ عقل ایک مقام پر ٹھہر جاتی ہے اور عشق ساری حدوں کو توڑ کر آگے بڑھتا ہے۔اقبالؔ کہتے ہیں۔

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بے کراں سمجھا تھا میں

یوسف حسین خاں لکھتے ہیں:

''اقبالؔ عشق کو عقل کے مقابلے میں فضیلت دیتا ہے۔اس واسطے
کے اس سے حقائق اشیاء کا مکمل علم اور بصیرت حاصل ہوتی ہے۔
پھر یہ کہ انسانی زندگی میں جتنا اس کا اثر ہے عقل کا اثر اس کا عشر عشیر

[1] روح اقبال، یوسف حسین خاں، ص ۴۹

بھی نہیں۔ زندگی کا ہنگامہ اسی سے ہے۔ اگر دل بھی عقل کی طرح

فرزانہ ہوتا تو جینے کا لطف باقی نہ رہتا۔''[۱]

اقبالؔ نے عقل اور عشق کے متعلق جو کچھ بھی لکھا اس میں وہ مولانا رومی سے فیض یاب نظر آتے ہیں اور ان کے نظریات سے متاثر دکھائی پڑتے ہیں مگر اقبالؔ نے اس موضوع میں ایک نیا پن پیدا کیا جو مولانا رومی کے یہاں کم نظر آتا ہے۔ اقبالؔ مولانا رومی کی مریدی کا اقرار بھی کرتے ہیں مگر اس مضمون کو اقبال نے ایک وسعت دی ہے۔ اقبال کے عقل و عشق کے تصور کی وضاحت ڈاکٹر عابد حسین اس طرح کرتے ہیں کہ:

''کائنات کی حقیقت معلوم کرنے کی لگن انسان کے دل میں ہے وہ اقبالؔ کے فلسفۂ خودی کی رو سے محض نظری اہمیت نہیں بلکہ اخلاقی اور عملی اہمیت رکھتی ہے۔ انسان کا مقصد حیات یہ ہے کہ اپنی شخصیت کی توسیع اور تکمیل کرے اور اسے پائیدار اور لازوال بنائے۔ عقل کو اس مقصد کا احساس تک نہیں وہ تو کشمکش حیات کا دور سے تماشا دیکھتی ہے مگر عشق جو پیغام خودی کا مخاطب اور محرم ہے بے تامل کارزار عمل میں کود پڑتا ہے۔''[۲]

جب انسان کا عشق مکمل ہوتا ہے اور وہ عقل کے حصار سے نکلتا ہے تب کہیں جا کر وہ بندۂ مومن کی صف میں کھڑا ہوتا ہے۔ اقبالؔ کا بندۂ مومن نطشے کا فوق البشر یا عبدالکریم الجلی کا مرد کامل ہے۔ وہ بندہ مومن کا تعارف ''مسجد قرطبہ'' میں یوں کراتے ہیں کہ

تجھ سے ہوا آشکار بندۂ مومن کا راز
اس کے دنوں کی تپش اس کی شبوں کا گداز

---

[۱] روح اقبالؔ، یوسف حسین خاں، ص ۵۴

[۲] مضامین عابد، عابد حسین، ص ۹۵، کتابی دنیا لمیٹڈ، دہلی ۱۹۴۷

اس کے دنوں میں تپش ہے۔شبوں میں گداز ہے۔تپش کا مطلب وہ آتش شوق ہے جو کشورِ کار پر اکساتی ہے اور شبوں کے گداز کا مفہوم قلب کی وہ کیفیت ہے جو ہر اچھی بات کو قبول کرنا چاہتی ہے جو تڑپ جاتی ہے بے چین ہو جاتی ہے اور راہ حق میں رکنا نہیں چاہتی۔آگے چل کر اقبال کہتے ہیں۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ

غالب و کار آفریں کارکشا کارساز

اس شعر کے پہلے مصرع میں قرآن شریف کی اس آیت شریفہ کا ترجمہ ہے جو بیت رضوان کے موقع پر نازل ہوئی اور جس میں کہا گیا۔''اور تم اللہ کے ہاتھ پر بیت کر رہے تھے اور اللہ کا ہاتھ سب پر بالا ہے'' ظاہر ہے کہ اللہ کے ہاتھ پر کوئی غالب نہیں آ سکتا۔بعض شارحین اقبآل کے اس مصرع کو مولا علی کی شان میں بھی کہتے ہیں اس لئے کہ آپ کا ایک لقب یداللہ بھی تھا۔اقبال ایک جگہ اور بازوئے حیدر کی ترکیب استعمال کی ہے۔

دلوں کو مرکز مہر و وفا کر

حریم کبریا سے آشنا کر

جسے نان جویں بخشی ہے تو نے

اسے بازوئے حیدر بھی عطا کر

بندہ مومن کی تعریف کرتے ہوئے اقبآل لکھتے ہیں۔

خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات

ہر دوجہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز

اقبآل بندہ مومن کی صفات میں اس کا اعلان کرتے ہیں کہ وہ خاکی ہے مگر اس کی اصل نوری ہے اس لئے کہ وہ نور مطلق کی تخلیق ہے۔وہ بندہ ہے ابد ہے مگر مولا صفات یعنی اللہ کی صفات اس کے اندر ہیں۔وہ بالکل بے نیاز ہے اور''صمدیت'' کی وہ صفت اس کے اندر ہے جو اسے ہر چیز سے بے نیاز کرتی

ہے وہ نیاز مند ہے صرف ذات عبدیت کا اور بے نیاز ہے دنیا کی ہر طاقت یا دل فریب شے سے۔آ گے کہتے ہیں۔

اس کی امیدیں قلیل اس کے مقاصد جلیل
اس کی ادا دلفریب اس کی نگہ دل نواز
نرم دم گفتگو گرم دم جستجو
رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاک باز

بندہ مومن کی امید اور آرزو صرف صراط مستقیم ہے اور یہ مقصد بڑی عظمتوں کا حامل ہے۔ وہ نرمی اور گرمی دونوں رکھتا ہے۔ اس کی گفتگو میں نرمی اور تلاش وجستجو میں گرمی ہوتی ہے۔ گرمی کا مطلب ہے سخت محنت اور نرمی کا مطلب ہے لطف وکرم۔ بندہ مومن اقبال کے یہاں پیکر یقین ہے۔فلسفۂ اقبالؔ میں یقین محکم پر بہت سارے اشعار ہیں۔اصل میں یقین عقیدے کا جز ہوتا ہے اور اقبال عقیدے کے لئے یقین کو اس لئے بھی ضروری سمجھتے ہیں کہ انسان کا یقین زندگی کے دائرے کو وسعت بھی دیتا ہے اور اس کی تفہیم میں مدد بھی کرتا ہے۔ جو بندہ مومن ہے وہ میدان جہاد ہو یا دوستوں کی محفل ہر جگہ طہارت نفس کا پیکر ہوتا ہے۔اقبال کہتے ہیں۔

مرد سپاہی ہے وہ اسکی زرہ لاالہ
سایۂ شمشیر میں اس کی پناہ لاالہ

بندہ مومن صرف اللہ پر بھروسہ کرتا ہے۔اقبال نے جب بندۂ مومن کا تعارف شروع کیا تو پہلے شعر میں اس واقع کی طرف اشارہ کیا ہے جب ایک کافر تلوار لے کر قتل کرنے کے ارادے سے آیا تو سرکار دوعالم عالم خواب میں تھے۔ جاگ گئے۔اس نے پوچھا اب بتاؤ تمھیں کون بچا سکتا ہے۔آپ نے اس کی طرف گھور کر دیکھا اور کہا میرا خدا مجھے بچائے گا۔اس طرح یہ کلمات ادا کئے کہ اس کے ہاتھ سے تلوار چھوٹ کر گر پڑی اور تب آپ نے تلوار لی اور اسے معاف کر دیا۔اس پر ایسا اثر ہوا کہ وہ ایمان لے

آیا۔سایۂ شمشیر میں اس کی پناہ لاالہ میں اسی واقع کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

غرض کہ بندہ مومن تمام صفات سے متصف اور ایک مکمل انسان کا تصور پیش کرتا ہے جس میں فقر بھی ہے یعنی تقویٰ الٰہی اور جو یقین کی دولت سے بھی یعنی ایمان اور عہدیت پر یقین اس کا سرمایہ ہے۔اقبالؔ بندۂ مومن کی تعریف اس طرح کرتے ہیں ویسے ان کے کلام میں بے شمار اشعار ہیں ایک شعر تو ضرب المثل ہے۔

کافر ہے تو تلوار پہ کرتا ہے بھروسہ
مومن ہے تو بے تیغ بھی لڑتا ہے سپاہی

اقبالؔ کا مرد کامل نطشے کے فوق البشر کی طرح فلسفیانہ حقائق نہیں رکھتا بلکہ اقبالؔ کا مرد کامل جیتا جاگتا انسان ہے جس کی صفات اقبالؔ نے اسلام کی اعلیٰ اور معتبر شخصیات سے اخذ کی ہیں۔نطشے کی طرح اقبال خدا کا منکر نہیں ہے بلکہ ایک جگہ اقبال لکھتے ہیں۔

اگر ہوتا وہ مخذوب فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سکھلاتا مقام کبریہ کیا ہے

اقبالؔ کا مرد کامل بارگاہِ عہدیت میں سر تسلیم خم کرتا ہے اور اس کی رضا پر راضی رہتا ہے۔ یہ مرد کامل حضرت ابراہیمؑ ہیں کہ جنھوں نے اللہ کی راہ میں قربانی پیش کی۔اور پھر یہ مرد کامل امام حسینؑ ہیں جنھوں نے کربلا میں اپنا پورا خاندان خدا کی راہ میں قربان کردیا۔جس کی خودی مستحکم ہو وہی مرد کامل ہوسکتا ہے۔یوسف حسین خاں نطشے اور اقبال کے مرد مومن میں فرق کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''اقبالؔ کا انسان کامل بلاشبہ سخت کوشی، جدو جہد، خواہش خطرات اور مقاصد آفرینی سے اپنی خودی کو مکمل کرتا ہے اور اس طرح عناصر فطرت پر قابو حاصل کرتا ہے لیکن اس کی خودی جدو جہد اخلاقی قوانین کے حدود کے اندر ہوتی ہے۔نطشے کا ''فوق البشر'' اخلاقی

خوبیوں کو کمزوری پر محمول کرتا اور خیر و شر کو محض اضافی حیثیت دیتا
ہے۔اس کے نزدیک قومی شخص ہی نکوکاری کا اعلیٰ نمونہ پیش کرسکتا
ہے۔ عدل و مساوات بقائے اصلح کے خلاف ہیں۔ وہ دراصل
بقائے اقوا کا قائل ہے۔اس کے نزدیک عزم قوت زندگی کا واحد
مقصد اور اس کی حقیقی قدر (ویلو) ہے۔نطشے خدا کا منکر تھا۔اس
کے نزدیک انسان کی غلامانہ ذہنیت اس وقت تک دور نہیں ہوسکتی
جب تک کہ خدا کے تصور کو دلوں سے نہ مٹا دیا جائے۔نٹشے کا قول تھا
''خدا مر گیا (نعوذ باللہ) تاکہ فوق البشر زندہ رہے۔''[1]

اقبالؔ نے نٹشے کے فوق البشر کو پڑھا سمجھا مگر اسے اپنے طور سے برتا۔ بلکہ اقبالؔ کے فلسفۂ خودی کا حاصل ہی نیابت الٰہیہ کے منصب پر پہنچنا اقبال کے ہی لفظوں میں۔

خودی کا سرِنہاں لاالہ الااللہ
خودی ہے تیغ فساں لاالہ الااللہ
خرد ہوئی ہے زمان و مکان کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں لاالہ الااللہ

جگن ناتھ آزاد اقبالؔ کے مردِ مومن اور نٹشے کے فوق البشر کے درمیان فرق سمجھاتے ہوئے لکھتے ہیں:

''نٹشے کا فوق البشر جہاں خودی سے آگاہ ہے وہاں اقبالؔ کا مرد
مومن خودی کے ساتھ بے خودی کا بھی رمز شناس ہے۔گویا اقبال
جہاں نٹشے کے قلبی واردات کے قائل ہیں، وہاں اس کے فلسفیانہ

[1] روحِ اقبالؔ، یوسف حسین خاں، ص ۲۱۵

افکار کے قائل نہیں۔ اس کی عیب دانی روشن ضمیری اور غیر معمولی بصیرت کی بنا پر اقبالؔ نے اسے مجذوب اور مدارج کہا ہے۔ اسی وجہ سے ''جاو بدنامہ'' میں نٹشے کو مادی اور روحانی جہانوں کے درمیان ''آں سوئے فلک'' ہی دکھایا ہے۔ مادی دنیا نٹشے کا مقام اس لئے نہیں بن سکی کہ اس کا قلب مومن ہے اور روحانی دنیا کے قابل وہ اس لئے نہیں ہوسکا کہ اس کا دماغ کافر ہے۔''[1]

اقبالؔ کے مرد کامل کی وضاحت کرتے ہوئے سید عابد علی عابد لکھتے ہیں:

''اقبال جب مومن کہتے ہیں تو ایمان کا سب سے بلند درجہ ان کے پیش نظر ہوتا ہے۔ یعنی مقام دعوت و عزیمت اور یہ مقام انھیں کو حاصل ہوتا ہے جنھیں رسول پاک کی ذات سے بے پناہ عقیدت ہوتی ہے۔ کیوں کہ اس کے بغیر تسخیر کائنات کا فریضہ ادا کرنے کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ تو مومن اور مسلمان وہ انسان کامل ہے جو ایمان کے افضل ترین مقام پر فائز ہے۔ صاحب علم وعمل ہے۔ وارث ذکر وفکر ہے۔ اس کی بصیرت کی بنا رسول پاک کا اسوۂ حسنہ ہے اور اس کی فراست کی بنیاد رسول پاکؐ ہی کی اعمال و افکار و احادیث پر استوار ہے۔ مرد مومن اور مرد مسلمان کا جو رشتہ رسول پاک سے ہے اسی کو ملحوظ رکھ کر اقبال جب انسان کامل کے لئے ان علامتوں کا ذکر کرتے ہیں تو یوں معلوم ہوتا ہے جیسے عقیدت میں ان کے الفاظ سرشار ہیں۔ دراصل مومن اور مسلمان کی تعریف و

---

[1] اقبالؔ اور مغربی مفکرین، جگن ناتھ آزاد، ص ۱۰۸، مکتبہ جامع لمیٹیڈ، نئی دہلی، ۱۹۷۵

توصیف کرتے وقت ان کے سامنے وہ معیار انسانیت ہوتا ہے

جسے تاریخ اور عقیدت مکی و مدنی العربی کے نام سے یاد کرتی ہے۔''[1]

اقبال نے اپنے فلسفے کو بیان کرنے کے لئے بہت ساری علامتیں وضع کیں جن میں فقر، شاہین، قلندر، درویش وغیرہ ہیں۔ ان سب کی صفات کو اگر ترتیب دی جائے تو خودی مستحکم ہوتی ہے اور جب خودی مستحکم ہوتی ہے تو پھر اقبال کا بندہ مومن مکمل ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں سید عابد علی عابد لکھتے ہیں:

''اقبال کے کلام میں انسان کامل کے لئے شاہین، مومن، قلندر اور درویش کے کلمات رمز کے طور پر استعمال کئے جاتے ہیں اور یہ صراحت بھی ہوچکی ہے کہ مختلف علامتیں استعمال کرنے کا منشاء یہ ہے کہ انسان کامل کی ذات میں جو صفات مخفی و مستور ہیں ان کی کیفیت و کمی سے پڑھنے والوں کو آگاہی حاصل ہو جائے۔''[2]

اقبال کے یہاں عشق اور فقر دو ایسی صفات ہیں جن کے بغیر مرد کامل کا تصور ممکن ہی نہیں۔ عشق سے متعلق تفصیلی گفتگو پچھلے صفحات میں ہوچکی ہے۔ عشق کی ہی بدولت انسان تمام حدود سے بے نیاز ہو کر خدا سے محبت کرتا ہے اور مرد مومن کی صف میں کھڑا ہوتا ہے۔ شمس الرحمٰن فاروقی کے مطابق:

''مرد مومن جب عشق اختیار کرتا ہے تو وہ ایسا کارنامہ انجام دیتا ہے جو لافانی اور لازوال ہوتا ہے۔ مرد مومن وہ انسان ہے جو اللہ اور اللہ کے رسول کی تعلیمات کو اپنے اندر جذب کر چکا ہے۔''[3]

عشق کی طرح ہی فقر بھی بندہ مومن کی ایک صفت ہے۔ فقر کے معنی بے دولتی یا افلاس نہیں ہے

---

[1] شعر اقبال، سید عابد علی عابد، ص ۴۴۵، بزم اقبال، ۱۹۵۹

[2] شعر اقبال، سید عابد علی عابد، ص ۴۲۸

[3] شمس الرحمٰن فاروقی سے بے تکلف گفتگو، سراج اجملی / احمد محفوظ، بحوالہ آزادی کے بعد اقبال تنقید، مسائل و مباحث، ڈاکٹر نور فاطمہ، ص ۲۴۳، براؤن بک پبلیکیشنز نئی دہلی، ۲۰۱۷

بلکہ فقر کا مطلب ہے کسب کر کے حاصل کرنا اور پھر رضائے الٰہی کے حصول میں ترک کر دینا۔ اس طرح اقبال کے یہاں فقر اختیار بھی ہے اور توکل، قناعت اور ترک بھی ہے۔ فقر کی راہ میں سکون اور ثبات کی کوئی گنجائش موجود نہیں اور یہی نظریہ اقبال کے فلسفۂ حرکت وعمل کا بھی ہے۔ ٹھہر جانا موت کی علامت ہے۔ سرگرم عمل رہنا بندہ مومن کی پہچان ہے۔ اس سلسلے میں عزیز احمد لکھتے ہیں:

''اقبال کے انسان کامل کی نمود فقر ہی میں ممکن ہے اور فقر کی کئی خصوصیتیں ہیں۔ جن کا انھوں نے بارہا تذکرہ کیا ہے۔ ایک بڑی خصوصیت یقین ہے۔ یہ اپنے وجدان پر ایک طرح کا اندرونی پختہ عقیدہ ہے۔ جب تک یقین نہ ہو وجدان احتساب کائنات کے لئے عامل اور موثر نہیں ہوسکتا جب اس انگارۂ خالی میں ہوتا ہے۔

یقین پیدا تو کر لیتا ہے یہ بال و پر روح الامیں پیدا۔''[1]

اس طرح دیکھتے ہیں کہ اقبال کے مرد مومن میں فقر استغنا، صبر، شکر، مسلسل حرکت وعمل وغیرہ جیسی صفات بیک وقت موجود ہیں۔ مرد مومن کی اصطلاح کو سمجھنے کے لئے اسلامی شخصیات کو سمجھنا بہت ضروری ہے جن میں محمدؐ، مولا علیؑ، امام حسینؑ، حضرت ابراہیمؑ کا ذکر کلام اقبال میں جگہ جگہ پر موجود ہے۔ اقبال بندۂ مومن پہچان کچھ اس طرح بتاتے ہیں۔

ہو حلقۂ یاراں تو ہے ریشم کی طرح نرم
رزم حق باطل ہو تو فولاد ہے مومن
افلاک سے ہے اس کی حریفانہ کشاکش
خاکی ہے مگر خاک سے آزاد ہے مومن

اقبال ایک سچے مسلمان کی تعریف یوں کرتے ہیں۔

---

[1] اقبال نئی تشکیل، عزیز احمد، ص ۳۵۰، گلوب پبلشرز لاہور، ۱۹۶۸

قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان

اقبالؔ کی اصطلاحات میں شاہین بھی ان کی ایک اہم علامت ہے۔ اقبالؔ نے اپنے فلسفے اور فکر کو ترتیب دینے کے لئے جن اصطلاحات کا اخذ کیا ان میں سے شاہین ایک اہم اصطلاح ہے۔ شعراء علامتوں کے لئے کبھی پرندوں کو منتخب کرتے ہیں جیسے انگریزی شاعری میں Skylark شیلی کا محبوب پرندا ہے۔ اصل میں علامت منتخب کرتے ہوئے یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ شاعر کیا کہنا چاہتا ہے۔ کس بات کی ترسیل چاہتا ہے۔ اور اس ترسیل کے لئے جو علامت وہ منتخب کر رہا ہے کیا وہ علامت اس کے پورے مفہوم کو قاری یا سامع تک پہنچا سکتی ہے۔ اقبالؔ بیسویں صدی کے اس دور میں جب پہلی جنگ عظیم ختم ہو چکی تھی اور عام مسلمانوں پر ایک طرح کی شکست خوردگی طاری تھی اس کا سبب صرف ترکی کی شکست ہی نہیں تھا اس لئے وہاں تو پھر بھی مصطفیٰ کمال ابھر چکے تھے بلکہ اس کا سبب ہندوستان میں تحریک آزادی میں مسلمانوں کا حصہ لینا اور کامیابی نہ ملنا تھا۔ اقبالؔ یہ چاہتے تھے کہ مسلمان بیدار بھی ہوں اور مایوسی سے چھٹکارا بھی پائیں۔ اسی تصور کے پیش نظر انھوں نے ایسی علامت منتخب کی جو آزادی کا طلبگار بھی ہو اور ساتھ ہی ساتھ اس کے اندر وہ بے نیازانہ صفات بھی ہوں جو درویش میں پائی جاتی ہیں۔ شاہین ایسا پرندا ہے جو آزاد فضا میں اڑتا رہتا ہے۔ وہ ٹھہرتا نہیں اس طرح وہ ایک حرکیاتی نظام کو جنم دیتا ہے۔ وہ قید مقامی سے آزاد ہوتا ہے۔ آشیانہ بنانا اس کی دلیل ہے کہ پرندہ کسی ایک جگہ کا ہو کر رہ گیا لیکن شاہین آشیانہ نہیں بناتا۔ وہ سرگرم عمل رہتا ہے۔ وہ شکار زندگی کی تلاش میں رہتا ہے۔ وہ جھپٹتا ہے۔ ان دونوں صفات کی وجہ سے اقبالؔ کی شاہنیت پر اختر حسین رائے پوری نے ''فاشزم'' کا الزام لگایا تھا۔ ''فسطایت'' اسی کا نام ہے کہ کمزور میں قسمت کی محکومی ہے اور حاکمیت اس کے لئے ہے جو مضبوط اور طاقت ور ہے۔ نٹشے کے اس فلسفیانہ پہلو کو اپناتے ہوئے شاہین کی علامت وضع کی۔ شاہین میں اور نٹشے کے فلسفۂ قوت میں یہ فرق ہے کہ شاہین میں درویشی اور بے نیازی ہے۔ وہ لہو گرم رکھنے کے لئے جھپٹنا چاہتا ہے۔ وہ مردار

نہیں کھاتا۔شکار زندہ کی تلاش میں رہتا ہے۔اسی روشنی میں اقبالؔ کے تصور شاہین کو سمجھنا چاہیئے۔اقبالؔ اپنی نظم جس کا عنوان ''شاہین'' ہے میں اس پرندے کی صفات سمجھاتے ہوئے کہتے ہیں۔

کیا میں نے اس خاک داں سے کنارا
جہاں رزق کا نام ہے آب و دانہ
بیاباں کی خلوت خوش آتی ہے مجھ کو
ازل سے ہے فطرت میری راہبانہ
نہ بادِ بہاری نہ گل چیں نہ بلبل
نہ بیماری نغمۂ عاشقانہ
خیابانیوں سے ہے پرہیز لازم
ادائیں ہیں ان کی بہت دلبرانہ
حمام و کبوتر کا بھوکا نہیں میں
کہ ہے زندگی باز کی زاہدانہ
جھپٹنا پلٹنا پلٹ کر جھپٹنا
لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ
یہ پورب یہ پچھّم چکوروں کی دنیا
مرا نیلگوں آسماں بیکرانہ
پرندوں کی دنیا کا درویش ہوں میں
کہ شاہیں بناتا نہیں آشیانہ

اقبالؔ کے شاہین کے سلسلے میں ڈاکٹر سید محمد عقیل اظہار رائے کچھ اس طرح کرتے ہیں کہ:

''اقبال نے شاہین کو ایک علامتی کردار عطا کر کے اپنی فکر وفن کی

توسیع کا مرکز بنایا۔ جس طرح ان کا فلسفۂ خودی ان کی شاعری کا
جزو لاینفک ہے اسی طرح شاہین کو بھی ان کی شاعری سے الگ
کر کے اقبالؔ کی فکر و نظر میں بہت سی جہتیں واضح نہیں ہوسکتیں۔
میرے لئے یہ بتانا مشکل ہے کہ اقبالؔ کو یہ پرندہ کہاں سے ملا؟ کیا
یہ محض ان کے ذہن کی تلاش ہے؟ یا اپنے خیالات کے اظہار کے
لئے انھیں یہ پرندہ اپنی چند خصوصیات کی بنا پر زیادہ معیاری معلوم
ہوا۔ یا یورپ کے دوران قیام یعنی ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء کے درمیان
انھوں نے یہ تصور کہیں سے مستعار لیا۔'' [۱]

ڈاکٹر عقیل رضوی آگے شاہین کی خصوصیات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اقبال کے شاہین کی طاقت محض جہاد زندگانی کے لئے ہے۔
طاقت پرستی کے لئے نہیں۔ وہ تلخ زندگانی سے نپٹنے کے لئے
طاقت چاہتے تھے، انسانوں پر ظلم کرنے کے لئے نہیں۔ ان کے
شاہین کی طاقت ہر طرف سے اسلامی شعار کی پابندیوں میں جکڑی
ہوئی ہے۔ اسی لئے ہر جگہ شاہین ایک پابند Controlled قوت
کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ غیر پابند قوت رکھنا اور ہر وقت اسی قوت
کے نشے میں سرشار رہنا بے حد خطرناک بات ہے جس کی اقبالؔ
نے بار بار مذمت کی ہے۔'' [۲]

اقبالؔ نے چند علامتیں وضع کیں اور انھیں بالکل مختلف معنویت عطا کی۔ یہ تمام علامتیں اقبالؔ کے فلسفۂ خودی کی تکمیل تک پہنچتی ہیں۔ شاہین میں بھی اقبال کے وہ تمام فکری پہلو نظر آتے ہیں جیسے

---

[۱] سماجی تنقید اور تنقیدی عمل، ڈاکٹر سید محمد عقیل، ص ۱۵۱، تہذیب نو پبلیکیشنز، الہ آباد، ۱۹۸۰

[۲] سماجی تنقید اور تنقیدی عمل، ڈاکٹر سید محمد عقیل، ص ۱۵۵

جرات، مسلسل حرکت وعمل، بلند پروازی وغیرہ۔ڈاکٹر عبدالمغنی لکھتے ہیں:

''لالہ صحرا اور شاہین اقبال کی شاعری کے علامتی نظام میں سب سے زیادہ نمایاں مظاہر فطرت ہیں۔اوران کے وسیلے سے شاعر رنگ ونور، قوت و جرأت اور سخت کوشی و بلند پروازی کے خیالات پیش کرتا ہے۔ ان علامتوں میں نہ تو سکوت و جمود کے اشارے ہیں نہ جارحیت اور تشدد کے۔''[1]

☆☆☆

---

[1] اقبال کی فطرت نگاری، ڈاکٹر عبدالمغنی، ص، ۴۸، مشمولہ مجلس اقبال حصہ چہارم، مرتب آفاق احمد، کل ہند علامہ اقبال ادبی مرکز، بھوپال ۱۹۹۴

(ب) زبان و بیان

اقبال کے تمام تصورات کی تفہیم کے لئے ان کی زبان اور ان کے انداز بیان کو سمجھنا ضروری ہے۔ایک جگہ انھوں نے کہا ہے۔

نہ زباں کوئی غزل کی نہ زباں سے بے خبر میں
کوئی دلکشا صدا ہو عجمی ہو یا کہ تازی

یہی دلکشا صدا ان کے انداز بیان کی خصوصیت ہے۔ان کے یہاں روایتی الفاظ اپنی نشست و برخواست اور پرانے محاورات وتراکیب کے ساتھ ملتے ہیں لیکن اقبالؔ ذرا سی تبدیلی سے اسے نئے مفہوم سے آشنا کرتے ہیں۔دراصل وہ ایسے موضوعات منتخب کرتے ہیں جس پر لکھنا تو بڑی بات ہے سوچنے کی بھی جسارت نہیں کی گئی۔اقبال نے دعوت فکر دی اور اس طرف متوجہ کیا کہ اصل تو موضوع کا انتخاب ہے۔اگر موضوع میں انفرادیت ہے تو زبان و بیان خود بخود منفرد ہو جائیں گے۔مثلاً ''حسن'' شاعروں کا محبوب موضوع ہے لیکن ''حسن'' بحیثیت ایک تصور اور ایک نظریہ شعراء کی پہنچ سے دور رہا ہے۔جمالیات کو سمجھنا اور اس پر قلم اٹھانا علمیت اور ادبیت کا سنگم چاہتا ہے۔اب اقبال کی یہ نظم دیکھئے۔

خدا سے حسن نے ایک روز یہ سوال کیا
جہاں میں کیوں نہ مجھے تو نے لازوال کیا
ملا جواب کہ تصویر خانہ ہے دنیا
شب درازِ عدم کا فسانہ ہے دنیا
ہوئی ہے رنگ تغیر سے جب نمود اس کی
وہی حسین حقیقت زوال ہے جس کی

کہیں قریب تھا یہ گفتگو قمر نے سنی
فلک پہ عام ہوئی اختر سحر نے سنی
سحر نے تارے سے سن کر سنائی شبنم کو
فلک کی بات بتادی زمیں کے محرم کو
بھر آئے پھول کے آنسو پیام شبنم سے
کلی کا ننھا سا دل خون ہوگیا غم سے
چمن سے روتا ہوا موسم بہار گیا
شباب سیر کو آیا تھا سوگوار گیا

اور ایسا نہیں ہے کہ یہ نظم محض Fluke یا اتفاقیہ ہو بلکہ ان کے یہاں جمالیات با قاعدہ ایک موضوع ہے ''جلوہ حسن'' کے عنوان سے کہتے ہیں۔

جلوۂ حسن کہ ہے جس سے تمنا بے تاب
پالتا ہے آغوش تخیل میں شباب
ابدی بنتا ہے یہ عالم فانی جس سے
ایک افسانۂ رنگیں ہے جوانی جس سے
جو سکھاتا ہے ہمیں سر بہ گریباں ہونا
منظر عالم حاضر سے گریزاں ہونا
دور ہوجاتی ہے ادراک کی خامی جس سے
عقل کرتی ہے تاثر کی غلامی جس سے
آہ موجود بھی وہ حسن کہیں ہے کہ نہیں
خاتم دہر میں یارب وہ نگیں ہے کہ نہیں

اقبالؔ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ حسن مطلق کا تجریدی تصور تو ممکن ہے مگر یہ تصور اس مادی دنیا میں اپنی ہیئت اور صورت کے ساتھ وجود نہیں رکھتا۔ اسی لئے کہتے ہیں کہ ''وہ حسن کہیں موجود ہے کہ نہیں'' اور یہ استفہام نفی میں بدل جاتا ہے یعنی وہ حسن موجود نہیں ہے۔ وہ صرف تصوراتی ہے۔ اقبال اپنے تصورات کو بیان کرنے کے لئے ایسا پیرائے بیان اختیار کرتے ہیں جس میں تجسس ہو۔ حیرت ہو، استفہام ہو اور بہت ہی پیچیدہ، خشک فلسفیانہ موضوعات کو دل نشین انداز میں پیش کرنے کے لئے انداز بیان میں تنوع اور دلکشی پیدا کرتے ہیں مثلاً اقبالؔ کے نظریہ حیات میں مارکس کی وجہ سے جو ''سرمایہ داری'' اور ''پرولتاری'' کی آویزش ہے وہ کیا ہے؟۔ دراصل ۱۹۱۷ میں روس میں مارکس اور انگلس کے اصولوں کی بنیاد پر لینن نے زارشاہی اور اصلاح پسندی کا خاتمہ کر کے اشتمالیت (Communism) کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش کی اور ۱۹۸۷/۸۸ تک یہ نظام روس میں قائم رہا۔ گورباچوف نے ایک طرح سے تختہ الٹا اور پھر کوسی جن اور کوتن نے ایک نیا طرز حکومت نافض کیا جو Democratic Socialism سے کچھ ملتا جلتا ہے۔

اقبالؔ اپنے دور میں اس اشتراکی انقلاب سے متاثر ہوئے تو انھوں نے اپنا پیغام سمجھانے کے لئے حضرت خضرؑ کا سہارا لیا۔ اس لئے خضرؑ کا سہارا لیا کہ خضرؑ زمان و مکان کی قید سے آزاد ''ہیں'' اور ''تھے'' اور ''رہیں گے''۔ یعنی ماضی حال اور مستقبل تینوں ان کی گرفت میں ہین اور اس لئے اقبالؔ اپنے انداز بیان کے ذریعہ سے یہ بتانا اور سمجھانا چاہتے ہیں کہ ان کا پیغام بھی عارضی یا لمحاتی نہیں ہے۔ بلکہ خضرؑ کی زبان سے ادا کروا کے وہ ذہن نشین کروانا چاہتے ہیں کہ جس طرح خضر کو ابدیت حاصل ہے اسی طرح ان کے پیغام کو بھی ابدیت حاصل ہے۔

اقبالؔ نظم کا آغاز کرتے ہیں wordsworth کی طرح منظر نگاری سے ؎

ساحل دریا پہ میں ایک رات تھا محو نظر

گوشۂ دل میں چھپائے اک جہانِ اضطراب

شب سکوت افزا ہوا آسودہ دریا نرم سیر
تھی نظر حیراں کہ دریا ہے یا تصویر آب

''ساحل دریا'' کواس لئے منتخب کرتے ہیں کہ زمانہ بھی پانی کی طرح مسلسل ہوتا ہے۔ پانی میں ٹھہراؤ نہیں ہوتا اسی طرح زمانے میں بھی ٹھہراؤ نہیں ہوتا۔ انھوں نے اپنے تصورات کی پیش کش کے لئے جن دو علامتوں کا سہارا لیا وہ ایک طرف ابدیت اور دوسری طرف تسلسل کی حامل ہیں۔

یہ انداز بیان جس میں استفہام ہے اور اپنے نظریہ کو فطرت سے ہم آہنگ کر کے پیش کیا گیا ہے اقبال کے انداز بیان کی انفرادیت ظاہر کرتا ہے۔ وہ خضرؑ سے سوال کرتے ہیں۔ پہلا سوال زندگی ہی سے متعلق ہے اس لئے کہ اس دور میں زندگی کے تصورات پر بڑی بحثیں ہو رہی تھیں۔ کہا جا رہا تھا زندگی بڑی رسیلی شے ہے۔ ابتہاجیت (Hedonism) کا نظریہ اس وقت زور پکڑ رہا تھا۔ فارسی میں پہلے ہی بابر کہہ چکا تھا۔

بابر بہ عیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست

دوسری طرف یورپ میں صنعتی انقلاب کی وجہ سے زندگی کے بارے میں بھی یہ تصور پیدا ہو رہا تھا۔ کہ زندگی نفع اور نقصان کا نام ہے۔ زیادہ سے زیادہ منافع کماؤ۔ اور دولت جمع کرو۔ دنیا چند روزہ ہے اس مختصر سی زندگی میں جتنا کما سکتے ہو کماؤ۔ اپنے خزانے بھرلو۔ اسی کے ساتھ Rousseau اور Hobbes Locke کا نظریہ ''Social Contact'' بہت مشہور ہو رہا تھا اور یہ سوال جڑ پکڑ رہا تھا کہ State کیا ہے؟ ہیگل نے کہا تھا:

"State is march of god on earth."

لیکن یہ نظریہ بھی حکومت کے جبر کے ہاتھوں قیدی بن کر ''فاشیزم'' اور ''نازیزم'' کی طرف لے گیا۔ اقبالؔ ہی کے زمانے میں موسولینی اٹلی کا Dictator بن گیا تھا اور جرمنی میں ۱۹۳۲ میں ہڈل برگ سے ہٹلر نے سارے اختیارات حاصل کر لئے تھے اور وہ سارے یورپ پر جرمنی کی برتری کا خواب دیکھ

رہا تھا۔ستمبر ۱۹۳۹ میں اس نے دنیا کو دوسری جنگ عظیم میں جھونک دیا تھا۔

اقبالؔ حال کے شاعر ضرور تھے۔مگر ان کی دور بین نظریں مستقبل کے افق پر بھی رہتی تھیں۔ چنانچہ ان کے دور میں جو نظریات سر اٹھا رہے تھے اقبالؔ نے اپنی شاعرانہ زبان میں ان نظریات کی حقیقت پر روشنی ڈالی۔ان کا انداز بیان اس اعتبار سے دقیق اور عالمانہ ہے کہ ان کے پاس جو علمی ذخیرہ ہے وہ اس سے مجبور ہیں۔مثلاً وہ کہتے ہیں۔

دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب

اب اس ایک مصرع کی تشریح کے لئے مندرجہ ذیل نکات کا فیصلہ کرنا ہے جیسے جمہوریت کیا ہے؟

اقبالؔ مغربی جمہوریت کے خلاف ہیں جہاں پر ہر کوئی برابر ہے۔دوسری طرف مغرب کی نام نہاد جمہوریت بظاہر عوامی رائے عامہ کا ذکر کرتی ہے۔لیکن حقیقت میں مغربی جمہوری استبدادی (Despotic) یا اپنے کو دوسروں پر مسلط کرنے والی ہے۔''پائے کوب'' الف لیلیٰ کی داستان کا وہ ٹکڑا ہے جس میں وہ بڈھا جس کے کندھے پر بیٹھ جاتا ہے اپنے پیر اس کے گلے میں پھنسا دیتا ہے اور بظاہر اس کے پیر اس کی قبا میں چھپے رہتے ہیں۔اب اتنی پیچیدگی اور اتنے اشارات جب سمجھ میں آجائیں تب ایک شعر کا مطلب سمجھ میں آئے گا۔اس طرح ان کا انداز بیان علمی اشارات پر مبنی ہے۔بعض جگہ وہ براہ راست اپنی بات کہتے ہیں۔

مجلس وآئین واصلاحات ورعایات وحقوق

یہ سارے الفاظ جمہوری نظام جہاں نافض ہیں وہاں کے لئے ہیں۔مجلس کے معنی ''قانون ساز اسمبلی'' آئین کے معنی دستور یعنی Constitution اصلاحات سے مراد وہ ترمیمیں جو نقائض دور کرنے کے لئے کی جاتی ہیں۔رعایات دراصل ان خصوصی مراعات کو کہتے ہیں جو جمہوری نظام میں Privilege کہلاتی ہیں۔جیسے ہمارے یہاں پس ماندہ طبقات کو O B C یا S C کو خصوصی رعایات حاصل ہیں۔اتنی سب باتیں جاننے کے بعد بھی اقبال دوسرے مصرع میں اسے جنگ زرگری کہتے ہیں۔

جنگ زرگری سوناروں کے لئے وہ اصطلاح ہے جہاں وہ گاہک کو پھنسانے کے لئے مصنوعی طور پر ملی بھگت کے تحت ایک دوسرے سے لفظی لڑائی کرتے ہیں۔ اقبال اس دور کے پس منظر میں یہی بتاتے ہیں کہ جمہوریت ایک نمائشی دھوکہ ہے فریب ہے۔ ''مشرق ومغرب'' میں کہتے ہیں۔

یہاں مرض کا سبب ہے غلامی و تقلید
وہاں مرض کا سبب ہے نظام جمہوری
نہ مشرق اس بری ہے نہ مغرب اس سے بری
جہاں میں عام ہے قلب و نظر کی رنجوری
اس راز کو ایک مرد فرنگی نے کیا فاش
ہر چند کہ دانہ اسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت ایک طرز حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

اقبال کے انداز بیان کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ نہایت دقیق علمی مثائل کو اشارات اور عصری تناظر کے مسائل سے ہم آہنگ کر کے پیش کرتے ہیں۔ یہ تو چند مثالیں تھیں۔ اقبال کا پورا کلام اس طرح کی گہرائیوں اور اصطلاحات سے بھرا ہوا ہے جو ان کے بیان کا اہم حصہ ہے۔ اقبالؔ کے اسلوب اور بیان پر کافی اعتراضات بھی کئے گئے۔ جس کے جواب میں جاوید اقبال کہتے ہیں:

''علامہ اقبالؔ کی شاعرانہ شہرت کے آغاز سے ہی ان کی زبان پر اعتراضات کا آغاز بھی ہوگیا تو اس کی بھی وہی نفسیاتی وجہ تھی یعنی اہل زبان کے نزدیک اقبالؔ باہر والا تھا۔ ایک طرح کا بیرونی حملہ آور۔ جو مادر وطن کے آنچل کے در پے تھا۔ وہ آنچل میں ستارے ٹاک رہا تھا۔'' [1]

---

[1] اقبالؔ اور ہمارے فکری رویہ، ڈاکٹر سلیم اختر، ص ۵۳ سنگ میل پبلیکیشنز لاہور ۱۹۸۵

اقبالؔ کی زبان پر اعتراضات کا سلسلہ رسالہ ''مخزن'' کے زمانے سے ہی شروع ہو گیا تھا۔ اہل زبان اقبالؔ کی زبان میں پنجابی اثر پر نکتہ چینی کرتے رہے۔ ڈاکٹر ایوب صابر نے اپنی کتاب ''اقبال کا اردو کلام'' میں اقبال پر ہونے والے اعتراضات جو بیان اور زبان کو لے کر تھے درج کئے اور ان کا جائزہ لیا۔ اہل زبان اور پنجابی زبان کو لے کر جو باتیں ہوئی اس سلسلے میں ڈاکٹر ایوب صابر لکھتے ہیں:

> ''اقبالؔ نے ''نامانوس'' تراکیب وضع کیں اور صحت زبان پر اصل مطلب کو ترجیح دی۔ یہ امور اہل زبان کے اعتراضات کا باعث بنے۔ تاہم اقبالؔ پر اہل زبان کے اعتراضات کے محرکات اور بھی تھے۔ اہل زبان پنجاب کے خلاف لسانی تعصب اور مادری زبان کے افتخار میں مبتلا تھے اس لئے اہل پنجاب کی اردو کو ہدف تنقید بنا رہے تھے۔ اہل پنجاب نے اپنے دفاع میں اقبال کا نام لیا تو اقبال پر اعتراضات کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ دہلی اور لکھنؤ اردو زبان کے مراکز تھے۔ لسانی افتخار بڑی حد تک فطری تھا۔ رشید احمد صدیقی جیسے صاحب علم و دانش نے اقبالؔ کی زبان سے ق کا تلفظ سنا تو ان کی تصوراتی بہشت درہم برہم ہو گئی۔''[1]

ڈاکٹر ایوب صابر نے اپنی کتاب میں ''زبان و بیان پر اعتراضات کے نمایاں پہلو'' کے عنوان سے باب قائم کیا اور اقبالؔ پر ہونے والے اعتراضات جیسے روزمرہ، محاورہ، تذکیر و تانیث، واحد جمع، متروکات، لفظی سقم، نامانوس تراکیب، مشکل پسندی اور ابہام وغیرہ سے متعلق اعتراضات کا جائزہ لیا۔ حالانکہ خلیل الرحمٰن اعظمی اپنے مضمون ''اقبال کا نظریہ شعر'' میں اقبالؔ کی ڈائری کا حصہ پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں جس میں اقبالؔ کہہ رہے ہیں:

[1] اقبالؔ کا اردو کلام (زبان و بیان کے چند مباحث) ڈاکٹر ایوب صابر، ص۲۳، یورپ اکادمی، اسلام آباد، ۲۰۰۸

''مجھے شاعری میں ابہام و اغلاق کا ایک پہلو بہرحال پسند ہے
کیوں کہ ابہام واغلاق جذبات کے عمیق اظہار ہیں۔''[۱]

اقبال پر ہونے والے ان تمام اعتراضات کے جواب میں اقبال سردار عبدالرب نشتر کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

''زبان کو میں ایک بت تصور نہیں کرتا جس کی پرستش کی جائے بلکہ اظہار مطالب کا ایک انسانی ذریعۂ خیال کرتا ہوں۔ زندہ زبان انسانی خیالات کے انقلاب کے ساتھ بدلتی رہتی ہے اور جب اس میں انقلاب کی صلاحیت نہیں رہتی تو مردہ ہوجاتی ہے۔ ہاں تراکیب کے وضع کرنے میں مذاق سلیم کو ہاتھ سے نہ جانے دینا چاہئے۔''[۲]

اقبال کہتے ہیں۔

الفاظ کے پیچوں میں الجھتے نہیں دانا
غواص کو مطلب ہے صدف سے کہ گہر سے
جس معنی پیچیدہ کی تصدیق کرے دل
قیمت میں بہت بڑھ کے ہے تابندہ گہر سے

حالانکہ اقبال کہتے ہیں کہ زبان ان کے لئے ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔ وہ حقائق کے خواہاں ہیں مگر پھر بھی وہ اپنے کلام کی تراش خراش کیا کرتے تھے اور اس میں وہ کافی محنت سے کام لیا کرتے تھے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر سید صادق علی لکھتے ہیں:

---

۱ بحوالہ، جہان اردو، ایڈیٹر ڈاکٹر مستاق احمد، ص ۱۳۳، دربھنگہ بہار، ۲۰۰۹

۲ اقبال نامہ، حصہ اول شیخ عطااللہ ص ۵۱، شیخ محمد اشرف کشمیری بازار لاہور

''اہل زبان اقبال کی جدت طرازیوں اور انحرافات کو کیسے برداشت کرسکتے تھے۔ آئے دن اقبآل پر اعتراضات کی بوچھاریں ہونے لگیں۔ حسرت موہآنی، پنڈت لبھو رام جوش ملسیانی، نیاز فتح پوری، چکبست لکھنوی، عبدالسلام ندوی، سیماب اکبرآبادی وغیرہ اقبآل کی نئ تخلیق کردہ شعری زبان اورطرزاظہار پر پیچ وتاب کھاتے اورناک بھوں چڑھاتے تھے۔اس لئے اقبآل زبان و بیان کے معاملے میں بڑے محتاط رہا کرتے تھے اورصحت زبان کا خیال رکھنے کی حتی الامکان کوشش کرتے تھےجس کے بہت سےشواہد موجود ہیں۔''[1]

عبدالسلام ندوی نے اپنی کتاب ''اقبال کامل'' میں اقبال کی ادب اورانشا کی خامیوں کی طرف اشارہ کیا۔ برکت علی گوشہ نشین کی کتاب ''اقبال کا شاعرانہ زوال'' ۱۹۳۱ میں آئی جس میں ''بانگ درا'' ''اسرارورموز'' ''پیام مشرق'' کی خامیوں پرنشاندہی کی گئی ہے۔جوش ملسیانی نے حضرت جرآح کے نام سے اخبار ''پارس'' میں ''اقبال کی خامیاں'' کےعنوان سے مضامین قسط وارشائع کیے۔جس کا جواب دیا نرائن نگم نے ''زمانہ'' کانپوری میں ۱۹۲۹ کو دیا۔ سیماب اکبرآبادی نے جواعتراضات کیے ان جواب اثر لکھنوی نے دیئے۔ ڈاکٹر ایوب صابران کی مثالیں پیش کرتے ہیں سیماب اکبرآبادی کے اعتراض کو درج کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔مثال کےطورپر۔

''علامہ اقبال کا شعر ہے۔

مراسبوچہ غنیمت ہے اس زمانے میں
کہ خانقاہ میں خالی ہیں صوفیوں کے کدو

[1] اقبآل کی شعری زبان ایک مطالعہ، ڈاکٹر سید صادق علی، ص ۲۱، اے ون آفسیٹ پرنٹرز، نئی دہلی، ۱۹۹۴

سیماب اکبر آبادی نے اعتراض کیا کہ ''کدو'' غزل میں کبھی استعمال نہیں ہوا۔ اس جگہ کشکول، کچکول، کاسہ، پیالہ وغیرہ الفاظ استعمال کئے گئے ہیں۔ اثر لکھنوی نے اس کے جواب میں لکھا کہ معترض نے اردو فارسی کی قید نہیں لگائی۔ میں نے فارسی غزل میں لفظ کدو ہزار جگہ دیکھا ہے۔ اثر نے وزیر لکھنوی کا ایک اردو شعر بھی پیش کیا۔

سما گئے مرے سینے میں مثل دل شیشے

تمہارے محتسبو ہاتھ کیا کدو آیا''[1]

شروعاتی دور میں اقبالؔ کے زبان و بیان کو لے کر بہت اعتراضات کئے گئے مگر دھیرے دھیرے یہ سلسلہ دھیما پڑتا گیا۔ اور جو بھی اعتراض کئے ان کے جواب بھی ساتھ ہی ساتھ چلتے رہے۔ آل احمد سرور اقبال کو زبان کا نقیب قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں:

''اقبالؔ کی زبان پر اعتراض کرنے والوں کے پاس ایک جامد تصور تھا۔ وہ زبان کی حفاظت کے علم بردار تھے۔ اقبالؔ زبان کی ترقی کے لئے اس کے امکانات کے نقیب تھے۔ ان لوگوں کا زبان کا تصور ایک جوئے نرم خرام تھا اقبال کا ایک سیل کہستان کا۔''[2]

پروفیسر احتشام حسین اقبال کی زبان پر اعتراض کرنے والوں کو بڑی سحت آواز میں جواب دیتے ہیں اور کہتے ہیں:

''اقبالؔ کے یہاں ادب اور قوائد زبان اور محاوروں کی غلطی نکالنا اقبالؔ کی کمزوری یا توہین نہیں ہے۔ بلکہ اس زبان اور نسل کی توہین ہے جو اقبالؔ کی دنیا میں صرف یہی تلاش کر کے مطمئن ہے اور اس

---

[1] اقبالؔ کا اردو کلام (زبان و بیان کے چند مباحث) ڈاکٹر ایوب صابر، ص ۵۸

[2] آل احمد سرور، اقبال کا فن ایک عمومی جائزہ، ص ۱۲، اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی، سری نگر، ۲۰۰۶

طاقت کونہیں دیکھتی جونسلوں کی تقدیر بدل سکتی ہے۔''[1]

شمس الرحمٰن فاروقی اپنے مضمون ''اقبال کے حق میں ردعمل'' میں افسوس ظاہر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اقبالؔ ایک فلسفیِ حکیم الامت، شاعر مشرق تو کہلائے اور تسلیم بھی کئے گئے مگر اہل زبان نے انھیں شاعر تسلیم نہ کیا۔ لکھتے ہیں:

''ہمارے اردو کے اہل زبان بھی جو عامیانہ غزل گوئی کے بہانے شاعری میں بھان متی کا تماشا دکھاتے ہیں۔ اقبالؔ کو اہل زبان ماننے سے گریز کرتے رہے اور اب بھی ان کے منکر ہیں............ میر انیسؔ، میر دردؔ، ناسخؔ، مومنؔ، داغؔ ان سب کے یہاں مذکر، مونث، محاورہ، تلفظ اور معنی کی غلطیاں ملتی ہیں لیکن اس کے باوجود وہ مستند ٹھہریں اور بیچارا اقبال جو انیسؔ و میرؔ سے کم درجہ شاعر ہرگز نہیں صرف اس لئے پایۂ اعتبار سے ساقط ہو کہ اس کے یہاں زبان کی دو چار لغزشیں نظر آتی ہیں؟ یہ محض تعصب نہیں بلکہ شعر اور شعری زبان کے تفاعل سے بے خبری اور اس بنیادی حقیقت کا انکار ہے کہ زبان شاعر کے استعمال سے اعتبار پاتی ہے نہ کہ شاعر کو زبان کے مروجہ استعمال کی بنا پر معتبر کہا جاتا ہے۔''[2]

ان تمام بحث کے باوجود اقبالؔ کے کلام میں ایک انفرادیت ہے ایک نیا پن ہے اور ایسا صرف ان کے انداز بیان کی وجہ سے ہے۔ اقبالؔ کے انداز بیان کی اہم خصوصیت ان کا مکالماتی انداز ہے۔ کہیں وہ شمع سے گفتگو کرتے ہیں۔ کہیں خضر سے مخاطب ہیں۔ کہیں جگنو سے کہیں پروانے سے۔ غرض کہ یہ مخاطبیت خطابت نہیں ہے بلکہ یہ صرف انداز بیان کا تنوع ہے جہاں وہ اپنی بات کہنے کے لئے یہ رخ

---

[1] روایت اور بغاوت، سید احتشام حسین ص ۷۵، ادارۂ فروغ اردو، لکھنؤ ۱۹۵۶

[2] اقبال کے حق میں ردعمل، شمس الرحمٰن فاروقی، رسالہ شب خون ص ۱۳۳ اگست ستمبر، اکتوبر، ۱۹۸۷، الہ آباد

اختیار کرتے ہیں۔ وہ اپنے لہجے میں ایسی کیفیت پیدا کرتے ہیں کہ گزرگاہِ خیال پہ یہ گمان گزرتا ہے جیسے واقعی جگنو بول رہا ہو۔ شمع گفتگو کر رہی ہو۔ دریا کی لہریں کلام کر رہی ہیں۔ ہر قدم پہ وہ مجرد تصورات کو پیکر عطا کرتے ہیں۔ انھیں ایک شخصیت بناتے ہیں پھر ان سے کلام کرتے ہیں۔ اچھا نمونہ جبریل اور ابلیس کا مکالمہ ہے۔ ابلیس راندۂ درگاہ ہے۔ جبرئیل مقدس فرشتہ ہیں۔ دونوں اکٹھا ہو ہی نہیں سکتے مگر اقبال اپنے چشم تخیل سے دونوں کے مکالموں سے معرکۂ خیر وشر کی تشریح کرتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ اگر شر نہ ہوگا تو خیر کی قوتیں ابھر کر سامنے نہیں آسکتی۔ وہ ایک ایک ترکیب سے جہان معنی کی تخلیق کرتے ہیں۔ نظم کا کچھ حصہ پیش کرتی ہوں۔

جبرئیل

ہمدم دیرینہ! کیسا ہے جہان رنگ و بو

ابلیس

سوز و ساز و درد و داغ و جستجوے آرزو

جبرئیل

ہر گھڑی افلاک پر رہتی ہے تیری گفتگو
کیا نہیں ممکن کہ تیرا چاک دامن ہو رفو؟

ابلیس

آہ اے جبرئیل! تو واقف نہیں اس راز سے
کر گیا سرمست مجھ کو ٹوٹ کر میرا سبو
اب یہاں میری گزر ممکن نہیں ممکن نہیں
کس قدر خاموش ہے یہ عالم بے کاخ و کو
جس کی نو میدی سے ہو سوز درون کائنات
اس کے حق میں تقنطو اچھا ہے یا لاتقنطو؟

اس طرح یہ پوری نظم مکالماتی انداز کی بہترین مثال ہے۔''ہمدمِ دیرینہ'' یہ اشارہ ہے کہ سب فرشتوں سے پوچھا گیا۔کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ انھوں نے کہا۔ بے شک۔ پھر اللہ نے ایک پتلا بنایا اس میں روح پھونکی اور کہا سجدہ کرو۔سب نے سجدہ کیا۔مگر ابلیس نے نہیں کیا اور وہ ''کان من ال کافرین'' ہوگیا۔اقبال یہ سمجھانا چاہتے ہیں کہ خیر وشر ہمیشہ ایک دوسرے کے ساتھ رہے ہیں اور اس کائنات عرضی میں بھی جیسے وہ ''جہان رنگ و بود'' کہتے ہیں یہ ساتھ رہے گا۔اس مسئلہ خیر وشر کی وضاحت کرتے ہوئے عبدالسلام ندوی لکھتے ہیں:

> ''خیر شر پر غالب ہے اور خیر کی تعداد و مقدار شر سے زیادہ ہے مثلاً دنیا میں اگرچہ مرض کا وجود ہے لیکن صحت اس سے زیادہ پائی جاتی ہے۔دنیا اگرچہ رنج و غم سے خالی نہیں لیکن خوشی اور مسرت کا وجود ان سے زیادہ ہے لیکن اس کے بالکل برعکس محمد بن زکریا رازی کے نزدیک شر ایجابی اور خیر سلبی ہے یعنی لطف و مسرت کی حقیقت اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ رنج و الم زائل ہو جائیں۔کھانے پینے کی لذت کے معنی صرف یہ ہیں کہ بھوک اور پیاس کی تکلیف سے نجات مل گئی۔یہی حال اور تمام لذتوں کا ہے کہ وہ کسی نہ کسی تکلیف اور رنج و الم کا ازالہ ہیں اور شوپنہار کا فلسفہ بھی یہی ہے۔''[1]

اقبالؔ اپنے انداز بیان سے ایک نئی فضا کی تخلیق کرتے ہیں۔ایسی فضا جہاں وہ مجرد تصورات سے ہم کلام ہوتے ہیں۔وہ ایسی بزم سجاتے ہیں جہاں ستارے بڑی سی بڑی بات کہتے ہیں اقبالؔ ان سے ہم کلام ہوتے ہیں۔یہی ان کے انداز بیان کی بہت بڑی خصوصیت ہے کہ وہ بے جان تصورات کی تجسیم بھی کرتے ہیں اور انھیں قوت گویائی بھی عطا کرتے ہیں۔یہ سحر کارانہ جادو بیانی ان سے ہی شروع

[1] اقبال کامل،عبدالسلام ندوی،ص ۲۵۹، دارالمصنفین شبلی اکیڈمی،اعظم گڑھ ۲۰۱۴

ہوتی ہے۔اردو کے شعراء صرف شمع اور پروانے تک محدود تھے اقبال نے تمام فطری مناظر کو اپنے دائرے میں سمیٹ لیا۔شمس الرحمٰن فاروقی اپنے مضمون ''آسمان کے بدلتے ہوئے رنگ، غالب اور اقبالؔ'' میں لکھتے ہیں:

''اقبالؔ کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے آسمان کو باقائدہ آباد کیا۔ انسان اور خدا، خدا اور فرشتوں کے درمیان مکالمے۔یا خدا کے احکام جو فرشتوں کو براہِ راست انداز میں صادر کئے گئے ہیں۔خدا کی مجلس میں چاند اور تاروں کی موجودگی اور پھر جبرئیل اور ابلیس۔ابلیس اور خدا کے درمیان جو مکالمات ہیں وہ اگرچہ آسمان کو آباد کرنے کی شعوری کوشش کے تحت شاید نہ رکھے جاسکیں لیکن اقبال کے ڈرمائی ہمہ گیر تخیل کے کرشمے ضرور ہیں اور اس طرح یزداں بہ کمند آور اے ہمت مردانہ کی ایک شکل کہے جائیں تو غلط نہ ہوگا۔ اور بہرحال ان تخیلاتی سرگرمیوں نے ہمارے آسمان کو نئی نئی ہستیوں سے بھر دیا۔اس میں تو شک نہیں۔ اور اس لئے اقبالؔ کی یہ نظمیں اور اشعار آسمان کی خلا کو آباد دیکھنے کی شعوری کوشش کے ضمن میں باآسانی شمار کئے جاسکتے ہیں۔''[1]

چند اشعار دیکھئے کہ اقبالؔ آسمان، چاند ستارے ان سب کا استعمال فلسفیانہ انداز سے کرتے ہیں۔یہ اقبالؔ کے تخیل کی بلندی ہی ہے جو ایک مبہم سی بات کو بھی حقیقت جیسا بنا کر پیش کرتے ہیں۔

عشق کی ایک جست نے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بیکراں سمجھا تھا میں

[1] خورشید کا سامان سفر، شمس الرحمٰن فاروقی،ص ۴۶،ایم آر پبلیکیشنز نئی دہلی ۲۰۱۲

اگر کچھ رو ہے انجم آسماں تیرا ہے یا میرا
مجھے فکر جہاں کیوں ہو جہاں تیرا ہے یا میرا
عروج آدم خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہ کامل نہ بن جائے

اقبالؔ کی زبان اور بیان میں ایک نیا پن ہے۔ انھوں نے تجرید تصورات کو جیتی جاگتی شکل دی۔ ان کے یہاں شاعرانہ مصوری کے عمدہ نمونے ملتے ہیں۔ مناظر فطرت کے دلکش نمونے ہیں۔ اقبال کے یہاں منظر کشی کو بھی کمال حاصل ہے۔ تشبیہ اور استعیارے بھی کلام اقبالؔ کے حسن کو دوبالا کرتے ہیں۔ ان تمام تر خصوصیات کے باوجود اقبالؔ کو وہ درجہ بحیثیت شاعر نصیب نہیں ہوا جو ان سے کمتر درجے کے شعراء کو ملا۔ اقبال بحیثیت فلسفی زیادہ مقبول ہوئے۔ اقبال زبان کو لے کر بھی ایک خاص نظریہ رکھتے تھے۔ فلسفۂ زبان اور اردو کے بارے میں اقبالؔ کی تقریر جنوری ۱۹۲۹ کی موجود ہے جس کو اخبار The Hindu نے ۲۴ جنوری ۱۹۲۹ کو اختصار کے ساتھ چھاپا تھا۔ یہ تقریر اقبال نے مدراس کے گوکھلے ہال میں دی تھی۔ اس تقریر کے اہم پہلوؤں کو پروفیسر عبدالستار دلوی نے اپنے مضمون ''اقبال کا نظریۂ زبان'' میں پیش کیا۔ وہ لکھتے ہیں:

''زبان احساس زندگی کی معنویت کا مظہر ہے۔'' یہ اقبالؔ کا ایک انتہائی بلیغ جملہ ہے جو زبان کی انفرادیت اور سماجی اہمیت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یہ ایک طرح کا لسانی تشخص ہے جو زبانوں سے جڑا ہوا ہے۔''[1]

اسی مضمون میں آگے عبدالستار صاحب اقبالؔ کے خیال کو اقبال کی زبان سے ہی سمجھاتے ہوئے لکھتے ہیں:

---

[1] اقبال ریویو، اقبال اکیڈمی، حیدرآباد، انڈیا، ص ۶۰، نومبر ۲۰۰۴ خصوصی پیشکش اقبال کی شعری زبان کا ارتقاء اور نظریۂ زبان

''جس زبان میں نئے خیالات کو اپنے اندر جذب کر لینے کی قدرت ہے وہی زبان دنیا میں زندہ رہ سکتی ہے۔ توسیع زبان اس پر منحصر ہے کہ بولنے والے کے افکار و خیالات کیسے ہیں کن الفاظ و تراکیب میں ظاہر ہوتے ہیں پس وہی زبان زندہ رہے گی جس کو بولنے والی قوم ایسے افراد پیدا کرتی ہے جو نئے خیالات پیدا کرتے ہیں اور ان خیالات کے اظہار کے لئے نئے طریق زبان میں مروج کرتے ہیں۔''[۱]

غرض یہ اقبالؔ پر اعتراضات کا سلسلہ دراز رہا ہے خواہ ان کی فکر ہو فلسفہ ہو یا پھر زبان و بیان۔ مگر وقت کے ساتھ ساتھ یہ تمام باتیں تاریخ میں درج تو ہو گئیں مگر اقبالؔ کی شہرت اور مقبولیت پر ان کا کوئی اثر نہ ہوا اور اقبالؔ کا اقبال یوں ہی بلند ہے۔ آخرالذکر اقبالؔ کے شعر سے بات تمام کرتی ہوں۔

خوش آگئی جہاں کو قلندری میری
وگر نہ شعر مرا کیا ہے، شاعری کیا ہے!

۱۔ اقبال ریویو، اقبال اکیڈمی، حیدرآباد، انڈیا، ص ۶۲ نومبر ۲۰۰۴ خصوصی پیشکش اقبال کی شعری زبان کا ارتقاء اور نظریہ زبان

باب پنجم

(الف) اقبال کی شعریات میں افکار کی حیثیت

(ب) افکار پر بحث

(ج) کیا فکرِ اقبالؔ، اقبال کی شعری نزاکت کو مجروح کرتی ہے؟

(الف) اقبال کی شعریات میں افکار کی حیثیت

انسانی وجود اپنی نوع کے اعتبار سے حیرت انگیز ہے۔ انسان متنوع صفات کا حامل ہے۔ وہ چند لمحوں میں آنسوؤں کی برسات کو مسکراہٹوں کی دھوپ میں بدل سکتا ہے۔ دراصل جیسے تضاد سمجھا جاتا ہے بلکہ ایک دوسرے کے ساتھ لازم وملزوم کی حیثیت رکھتا ہے۔ قدرت کا یہ شاہکار جسے انسان کہا جاتا ہے وہ اپنے جذبات واحساسات کا اسیر ہوتا ہے اور جذبات واحساسات لمحات کی مضبوط گرفت میں آجاتے ہیں۔ اور یہ لمحے کبھی امید کے پیغام پر ہوتے ہیں تو کبھی افسردگی کے دیوتا۔ اقبال زندگی کے اس نکتے سے واقف تھے۔ اسی لئے اقبال کے یہاں ہمیں شروع سے آخر تک وقت کے ساتھ ساتھ تبدیلیاں نظر آتی ہیں۔ یہ ان کی فکر کی ارتقائی منزلیں ہیں۔ جیسے جیسے اقبال کی ذہنی تربیت ہوتی گئی وہ زندگی کے اسرار سے واقف ہوتے گئے ویسے ویسے ان کی فکر میں تبدیلی اور پختگی آتی گئی۔ اور یہ مسلسل تبدیلی ان کے چاروں مجموعہ کلام کو پڑھنے سے صاف ظاہر ہوتی ہے۔ ''بانگ درا'' کے حصہ اول میں ''عہد طفلی''، ''ایک مکڑا اور مکھی'، ''ایک گائے اور بکری''، ''بچے کی دعا''، ''پرندے کی فریاد'' جیسی نظموں سے شروعات ہوتے ہوئے ''دردعشق''، ''انسان اور بزم قدرت''، ''رخصت اے بزم جہاں'' جیسی نظموں پر پہنچتے ہیں۔ اور پھر حصہ دوم میں ''حقیقت حسن'' اور ''تنہائی'' جیسی نظمیں شامل ہوتی ہیں۔ اور پھر حصہ سوم میں ''شکوہ''، ''جواب شکوہ''، ''شمع اور شاعر''، ''انسان'' اور خضر راہ' شامل ہیں۔ اور پھر ''بال جبریل'' اقبال کی فکر کا عروج ہے جہاں ''مسجد قرطبہ''، ''ذوق وشوق''، ''لینن خدا کے حضور میں''، ''ساقی نامہ''، ''جبریل اور ابلیس'' جیسی نظمیں شامل ہیں۔

اس مختصر سی فہرست سے ہم اقبالؔ کی فکر کے مختلف ارتقائی منازل سمجھ سکتے ہیں۔ اور اس تبدیلی کا سبب مسلسل ان کی زندگی میں ہونے والے واقعات اور حالات تھے۔ اقبالؔ کی پرورش جس ماحول میں

ہوئی وہ ایک مذہبی ماحول تھا۔قرآن اور حدیث اور اسلامی واقعات کا اثر تو ان کی فکر پر بچپن سے ہی تھا اور پھر سرسید تحریک کا اثر بھی قبول کیا۔اور پھر یورپ کا سفر۔گول میز کانفرنس کے سلسلے میں انگلستان کا سفر۔ مسولینی سے ملاقات۔مصر وفلسطین کا سفر۔برگساں سے ملاقات۔اسپین کا سفر۔مسجد قرطبہ کی زیارت۔ ان تمام واقعات کا اثر اقبالؔ کی فکر پر ہوتا رہا اور وہ اور مستحکم ہوتی رہی۔ بیرون ملک کے علاوہ برصغیر کے حالات بھی کچھ خاص نہ تھے اور پھر اس پر مسلمانوں کے حالات۔ان کی زبوں حالی یہ سب حادثات اقبالؔ کی فکر میں نقش ہو رہے تھے اور دھیرے دھیرے جلا پا رہے تھے۔اقبالؔ ایک دانشور تھے۔اور ان کی دور اندیشی انھیں کچھ کرنے پر مجبور کرتی تھی۔وہ انسانیت کی بقا چاہتے تھے۔وہ ایک انقلاب چاہتے تھے جس کے لئے وہ ایک فضا بناتے تھے اور یہی ان کی فکر کا محور تھا۔

دراصل اقبالؔ کی فکر کے تانے بانے مذہب،قرآن اور ماضی کے دھاگوں میں پروئے ہوئے ہیں۔''سرسید اور حالی نہ ہوتے تو اقبالؔ بھی نہ ہوتے۔'' غالب کا اثر بھی اقبال پر تھا۔اس سلسلے میں آل احمد سرور لکھتے ہیں:

> ''اقبالؔ دراصل سرسید تحریک کی پیداوار ہیں۔اس تحریک نے ماضی کی گرفت سے آزاد ہونے اور حال سے آنکھیں چار کرنے کا حوصلہ دیا۔اس نے فرد،سماج،فطرت کائنات کے نئے تناظر سے آشنا کیا۔اس نے خدا کے قول اور خدا کے فعل میں مطابقت تلاش کی۔یہ مغرب سے مرعوب ضرور تھی مگر اس نے ہمارے ذہنی افق کو وسیع کیا اور زندگی کے ہر شعبے پر تنقید کے ذریعہ سے نئی منزلوں اور نئے امکانات کی طرف اشارہ کیا۔اس نے دنیا پر توجہ کی تاکہ دین کی بھی خدمت ہو سکے۔''[1]

[1] دانشور اقبال،آل احمد سرور،ص ۱۹،ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ،۲۰۰۲

اقبالؔ کی فکری تشکیل میں جہاں ایک طرف ہندوستان کے ماحول اور یہاں کے حالات کا اثر تھا وہیں دوسری طرف انھوں نے مغربی فلسفیوں اور دوسرے اہم افراد سے استفادہ کیا۔ جیسے رومی، برگساں،نطشے ، لاک وغیرہ جن کا ذکر گذشتہ صفحات میں ہو چکا ہے۔ان تمام مشاہدات وتجربات کے بعد اقبالؔ کی فکر نے عملی صورت اختیار کی اورفن پارے کی شکل میں ابھر کر سامنے آئے۔ یوں ہی اقبال کو عالمی ادب کا بڑا شاعر نہیں کہا جاتا۔اقبالؔ نے یہ مقام اپنے خارجی اور باطنی ماحول کی بنا پر پایا۔

اقبالؔ کی بدلتی ہوئی فکر یا یوں کہئے کہ ارتقائی منزل طے کرتی ہوئی فکر کی وجہ سے اقبالؔ کو سمجھنے میں کافی دشواریاں بھی ہوئیں اقبالؔ کو شاعر مشرق،فلسفی،ملت کا شاعر،قوم کا رہنما،پیغمبر وغیرہ جیسے القاب و آداب سے نوازہ گیا۔اور واقعی اقبالؔ کو سمجھنے کے لئے ان کی فکر کے ہر پہلو پر نظر ہونی چاہئے۔مثلاً اقبالؔ کو اگر ملت اسلامیہ کا نمائندہ اور پیغام بر شاعر مانا جائے تو یہ بھی سوچنا پڑے گا کہ اقبالؔ کے تصورات میں اسلام کی کیا حیثیت تھی۔ایک جگہ انھوں نے اپنی بات وضاحت کے ساتھ رکھی۔

تقسیم ملل حکمت افرنگ کا مقصود

اسلام کا مقصود فقط ملت آدم

یہ ملت آدم دراصل پیام انسانیت ہے اور اسلام کا جو تصور اخوت ومساوات پر مبنی ہے اس کی تشریح کرتا ہے۔اس بات کو یوں سمجھ لیجئے کہ دنیا میں یہ تو ممکن ہے کہ ہر علاقے کا آدمی اپنی علاقائیت کی بنیاد پر پہچانا جائے۔ یہ جرمن ہے۔ یہ سلواک ہے۔ یہ ڈچ ہے اور یہ انگریز ہے۔ پرتگالی ہے وغیرہ وغیرہ یعنی علاقے کی بنیاد پر افراد کی زمرہ بندی ہوتی ہے لیکن دوسری طرف اذان کی آواز آئی ''لا الہ اللہ الا اللہ'' محمد رسول اللہ''۔لوگ مسجدوں میں گئے۔ صفیں آراستہ ہوئیں۔قیام وقیود کی منزل آئی اور پھر سجدہ ادا کیا گیا۔اس میں کوئی زمرہ بندی نہیں ہوگی۔ یہ برتانوی سجدہ تھا۔ترکی قعود تھا۔وہ سارے لوگ جو صف میں تھے وہ صرف مسلمان کہلائیں گے۔یہی بات اقبالؔ سمجھانا چاہتے ہیں۔اقبالؔ کہتے ہیں۔

یہ ہندی وہ خراسانی یہ طورانی وہ افغانی

تو اے شرمندۂ ساحل اچھل کر بے کراں ہوجا

غبار آلودۂ رنگ ونسل ہیں بال و پر تیرے

تو اے مرغ حرم اڑنے سے پہلے پرفشاں ہوجا

یعنی وہ اسلام کے اس بنیادی تصور کو پیش کرتے ہیں جہاں انسانوں کے درمیان کسی بنیاد پر کوئی دیوار نہیں ہے بلکہ سب کلمے کی بنیاد پر ایک وحدت میں منسلک ہیں۔ ان کی فکر اور میرے خیال میں ان کے فلسفے کی بنیاد ہی اسلام ہے۔ ان کا نظام فکر اس طرح بنتا ہے کہ خالق کائنات اللہ ایک ہے۔ جب اس کا وجود واحد ہے اور اس نے چاہا کہ وہ ایک چھپا ہوا خزانہ ہے اور پہچانا جائے تو اس نے اپنے منتخب بندوں کو انسانوں کی ہدایت اور معرفت کے لئے دنیا میں بھیجا۔ ان کے پیغامات بھی وحدت فکر کا نتیجہ ہیں۔ ان میں کوئی تناقص یا باہمی اختلاف نہیں ہے۔ انھیں منتخب بندوں میں آخری رسول سرکار دو عالمؐ ہیں۔ اقبالؔ نے کہا بھی ہے؎

بہ مصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست

اگر بہ اونر سیدی تمام بولہبی است

اقبالؔ کے یہاں دین تک پہنچنا عشق مصطفیٰ کے ذریعہ ہی ممکن ہے اور یہی عشق اپنے دائرۂ فکر میں اقبالؔ کی شعریات کے وہ تمام جزوی عناصر رکھتا ہے جس کی بنیاد احساس نفس یا تعین ذات یا خودی ہے۔ خودی کی تکمیل کے لئے یا عرفان ذات کے لئے اقبال خطوط کے ذریعہ یا مراحل کے ذریعہ اپنی تصور پر مکمل کرتے ہیں۔ خودی کی اس تصویر میں عشق، مقامات منزل، مراحل، قلندری، درویشی، استغنا وغیرہ ہیں جن سے بندۂ مومن کا تصور سامنے آتا ہے۔ اور وہ بندۂ مومن کی تعریف میں یہ خیال بھی رکھتے ہیں کہ ان کا بندہ مومن نطشے کے فوق البشر کی طرح کوئی خیالی شخصیت نہیں ہے بلکہ اسی دنیائے آب وگل کی ایسی ممتاز افراد کی نمائندہ جماعت ہے جس نے اپنے کارناموں سے صحرائے حیات کو گل وگلزار بنایا۔ چنانچہ وہ مکمل انسان کی حیثیت سے سرکار دوعالم محمدؐ، مولا علیؑ اور حسنین کریمین کو متعارف کراتے ہیں۔

امام حسینؑ کو تو انھوں نے امام عاشقاں کہا ہے۔ انھوں نے توازن کا خیال رکھا۔ اور اگر مردوں میں ان حضرات کو منتخب کیا تو خواتین میں جناب فاطمہ زہرا بنت رسول اللہ کو اپنی فکر کا محور بنایا۔ وہ اور خواتین کا ذکر بھی کرتے ہیں جن میں شرف النساں اور قرۃ العین طاہرہ ہیں لیکن وہ ان کی سیرت کے دو ایک گوشوں کی طرف اشارہ کر کے آگے بڑھ جاتے ہیں۔ ان تمام شخصیت کے ذکر کے باوجود اسلام پر ایک الزام اس دور میں بھی تھا اور آج بھی کہا جاتا ہے مسلمانوں کو جارحیت پسند یعنی aggresar یا توسیع پسند یعنی extensionist کی حیثیت سے یاد کیا جاتا ہے۔ اور کچھ مسلمان بھی اپنی ملکی فتوحات پر نازاں رہے اور صنم کدوں کی آتش کو تلوار کے پانی سے بجھاتے رہے۔ مسلمانوں نے بدر و حنین تو یاد رکھا مگر شاید صبر حسینؑ کو بھول بیٹھے۔ اقبال مسلمان کی اس زبوحالی پر جگہ جگہ فکر کرتے نظر آتے ہیں۔ ''کفر و اسلام'' میں کہتے ہیں۔

ایک دن اقبال نے پوچھا کلیم طور سے
اے کہ تیرے نقش پا سے وادی سینا چمن
آتشِ نمرود ہے اب تک جہاں میں شعلہ ریز
ہوگیا آنکھوں سے پنہاں کیوں ترا سوز کہن
تھا جواب صاحب سینا کہ مسلم ہے اگر
چھوڑ کر غائب کو تو حاضر کا شیدائی نہ بن
ذوق حاضر ہے تو لازم ہے ایمان خلیل
ورنہ خاکستر ہے تیری زندگی کا پیرہن
ہے اگر دیوانۂ غائب تو کچھ پروانہ کر
منتظر رہ وادیِ فاراں میں ہو کر خیمہ زن
عارضی ہے شان حاضر، سطوت غائب مدام

اس صداقت کو محبت سے ہے ربط جان وتن

شعلہ نمرود ہے روشن زمانے میں تو کیا

''شمع خود رای گداز و درمیان انجمن

نورِ ماچوں آتش سنگ از نظر پنہاں خوش است''

اقبالؔ تمام منفی پہلوؤں کی نفی کرتے ہیں ان کی فکر میں اسلام ''فقر'' ہے اور یہ فقر بے دولتی نہیں ہے بلکہ حصول کے بعد ترک کرنا ''فقر'' ہے۔ انھوں نے کہیں بھی اپنی فکر کا محور فتوحات کو نہیں بنایا۔ ''مسجد قرطبہ'' میں وہ عربی شہ سوار ضرور دکھائی دیتے ہیں جن کی وجہ سے اسپین میں چشم غزال آج بھی عام ہے مگر وہ یہ نہیں کہتے کہ مسلمانوں نے اسپین پر ۸۰۰ سال کی حکومت کی۔ یہ دوسری بات ہے کہ آج اسپین میں چشم غزال تو مل جائے گی لیکن مسلمان کی تعداد بہت کم ہے۔ اقبالؔ کے افکار میں ہلکی سی چبھن تو ہے جب وہ ''طلوع اسلام'' میں کہتے ہیں۔

مسلماں کو مسلماں کر دیا طوفان مغرب نے

طلاطم ہائے دریا ہی سے ہے گوہر کی سیرابی

عطا مومن کو پھر درگاہ حق سے ہونے والا ہے

شکوہ ترکمانی، ذہن ہندی، نطق اعرابی

اقبالؔ کی اصل فکر یا اس کے ماخذ کے سلسلے میں ناقدین مختلف رائے رکھتے ہیں۔ کوئی اقبالؔ کی فکر کو مغرب کی دین سمجھتا ہے تو کوئی مشرق کی۔ حالانکہ اقبال کی فکر میں شروع سے آخر تک بہت ساری تبدیلیاں آتی رہی ہیں جن کی وجہ سے انھیں سخت تنقید کا سامنا کرنا پڑا مگر اقبالؔ اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:

''اگر میرے موجودہ رویہ میں کوئی تناقص ہے تو یہ بھی ایک زندہ اور

سوچنے والے انسان کا حق ہے کہ وہ اپنی رائے بدل سکے بقول

ایمرسن صرف پتھر اپنے آپ کو نہیں جھٹلا سکتے۔''[۱]

اس طرح وقت اور حالات کے ساتھ اقبال کی فکر میں بھی مسلسل بدلاؤ آتے رہے اقبال کی فکر کی اس ارتقائی سفر کے سلسلے میں عبدالحق لکھتے ہیں:

''جب ہم اقبال کے فکر و ذہن کا مطالعہ کرتے ہیں۔ چند حقیقتیں سامنے آتی ہیں اور یہ حقیقتیں مطالعہ اقبال کے سلسلے میں بنیادی طور پر دوررس نتائج کی حامل ہیں۔ان کا تعلق مفروضات سے نہیں بلکہ حقائق سے ہے اور وہ حقائق جو مطالعہ اقبال کے بعد ناگزیر نتائج کے طور پر ابھرتے ہیں۔ اقبال کا فکر و نظر ارتقا پذیر رہا۔ اس ارتقا پذیری کی راہیں اور رفتار مختلف سہی مگر فکر و نظر کا کارواں منظر و مقام کی تلاش میں گامزن رہا۔ اقبال صرف شاعر نہ تھے بلکہ مفکرانہ ذہن و فکر بھی رکھتے تھے۔اس ذہن و فکر میں غور و فکر تلاش و تنقید بھی شامل ہے۔اس لئے وہ اپنے خیالات پر بھی تدبر و تفکر کی نظر ڈالتے اور دوسرے مفکرین کی افکار و آرا پر بھی تنقید و تحسین کے انداز میں غور و فکر کرتے رہے۔''[۲]

اقبال کی فکر پر دراصل مذہب اسلام اور اس کی تعلیمات کا اثر کافی تھا۔اقبال انسانیت کی بقا کے فکر مند تھے اور اس بقا کے لئے انھیں مذہب اسلام کی تعلیمات مناسب معلوم پڑیں۔اقبال کی فکر کا مرکز انسان ہے۔اور اسی ''انسان'' کو مستحکم اور طاقتور بنانے میں اقبال نے اسلامی تعلیمات کی مدد لی۔اسلام کا تابناک ماضی اقبال کو یاد آتا ہے اور اس کا ذکر وہ بار بار کرتے ہیں اور انسان میں جوش و ولولہ پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔وہ کہتے ہیں۔

[۱] حرف اقبال، اقبال کے خطبات، تقاریر اور بیانات کا مجموعہ، ص،۱۳۲ المنار اکاڈمی لاہور، ۱۹۴۵

[۲] اقبال کے ابتدائی افکار، عبدالحق، ص ۱۲، شعبہ اردو، دہلی یونیورسٹی دہلی، ۱۹۶۹

تیرے سینے میں ہے پوشیدہ رازِ زندگی کہہ دے

مسلماں سے حدیثِ سوز وسازِ زندگی کہہ دے

خدائے لم یزل کا دستِ قدرت تو زباں تو ہے

یقیں پیدا کرائے غافل کہ مغلوبِ گماں تو ہے

مکاں فانی مکیں آنی ازل تیرا ابد تیرا

خدا کا آخری پیغام ہے تو جاوداں تو ہے

سبق پھر پڑھ صداقت کا عدالت کا شجاعت کا

لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

اقبالؔ کے یہ اشعار اور اس طرح کے تمام اشعار ایک جوش اور ولولہ پیدا کرتے ہیں۔ وہ خاص کر نوجوانوں سے مخاطب ہوتے ہیں اور انھیں زندگی کے راز سے آشنا کراتے ہیں ''طلبہ علی گڑھ کالج کے نام'' میں کہتے ہیں۔

موت ہے عیش جاوداں، ذوقِ طلب اگر نہ ہو

گردشِ آدمی ہے اور گردشِ جام اور ہے

شمعِ سحر یہ کہہ گئی سوز ہے زندگی کا ساز

غم کدۂ نمود میں شرطِ دوام اور ہے

اقبالؔ جس انقلاب کے خواہاں تھے وہ نوجوان طبقے کو مخاطب کر کے ہی کیا جا سکتا تھا۔ اس لئے اقبالؔ نے اپنے پیغام کا مرکز نوجوانوں کو بنایا۔ اقبالؔ کی فکر کو سمجھنے کے لئے ان کا نظریہ مذہب، نظریہ اسلام، ان کا فلسفہ یہ تمام چیزوں کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔ اقبالؔ کی فکر میں ان کا قوم کا تصور، وطنیت، خودی کا تصور، بندہ مومن، قلندر، شاہین، تقدیر کا تصور، درویشی، فطرت، ملت وغیرہ سب شامل ہیں۔ ان سب کی تفسیر وتشریح کے بغیر فکر اقبالؔ واضح نہیں ہوسکتی ہے۔ اقبالؔ کی فکر میں مذہب، فلسفہ، فن یہ تینوں

اتنے حسین امتزاج کے ساتھ ملے ہوئے ہیں کہ انھیں الگ کر کے سمجھنا مشکل ہے۔

وطن، قوم وملت یہ تمام لفظ تقریباً ایک جیسے معنی رکھتے ہیں۔ انسان جب اس دنیا میں آیا تو وہ فقط ایک انسان تھا۔ اس کے لئے اس عالم رنگ و بو میں اپنی ہستی کو بنائے رکھنا ہی اہم تھا پھر دھیرے دھیرے جب انسان ارتقائی منزل طے کرتے کرتے آگے بڑھتا گیا تو پھر اس میں کبھی نسل کے اعتبار سے۔ کبھی جغرافیائی حد بندی کے اعتبار سے کبھی معاشی برتری کے اعتبار سے اور اب تو مذہب اور عقیدے کے اعتبار سے بھی احساس برتری آتی گئی۔ مگر ان سب میں انسانیت کا دامن کہیں چھوٹتا گیا۔ یہ امتیاز اس قدر بڑھ گیا کہ لوگوں کے دلوں سے احساس ہمدردی تک کہیں غائب ہوتے چلے گئے۔ اقبالؔ انسانیت کا مبلغ ہے۔ وہ وطن سے محبت کرتے ہیں مگر وطنیت کے نام پر انسانیت کا گلا گھونٹ دیا جائے یہ ان کے نظریہ کے خلاف ہے۔ ''ہمالہ''، ترانۂ ہندی'' ہندوستانی بچوں کا قومی گیت'' یہ تمام نظمیں انھوں نے وطن سے محبت میں لکھی ہیں اپنے وطن سے محبت یعنی دوسرے وطن سے نفرت یہ وطنیت اقبال کے یہاں نہیں ملے گی۔ مذہب سے بڑھ کر کوئی دوسرا تصور نہیں ہے۔ قوم، وطن یہ تمام چیزیں سیاست کی حدوں میں داخل ہو کر انسانیت کے لئے مضر ہو جاتی ہیں جس کے لئے اقبالؔ لکھتے ہیں۔

اس دور میں مے اور ہے، جام اور ہے جم اور
ساقی نے بنا کی روش لطف گرم اور
مسلم نے بھی تعمیر کیا اپنا حرم اور
تہذیب کے آزر نے ترشوائے صنم اور
ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے
ہو قید مقامی تو نتیجہ ہے تباہی
رہ بحر میں آزاد وطن صورت ماہی

ہے ترک وطن سنت محبوبؐ الٰہی

دے تو بھی نبوت کی صداقت پہ گواہی

گفتار سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے

ارشاد نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

اقوام جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے

تسخیر ہے مقصود تجارت تو اسی سے

خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے

کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے

اقوام میں مخلوق خدا بٹتی ہے اس سے

قومیت اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

دراصل اقبالؔ مساوات کے قائل ہیں۔ یہ وطنیت کا نظریہ مساوات پر کاری ضرب لگاتا ہے۔ ہندوستان کا ماحول اور دوسرے ممالک کی سیر کے بعد اقبالؔ کے اس نظریہ میں بدلاؤ آیا اور وہ وطنیت پر مذہب کو ترجیح دینے لگے۔ جیسے کہ وہ کہتے ہیں کہ قید مقامی انسان کو خود پسند بناتی ہے اور لوگوں سے محبت کرنے کے لئے تمام کائنات کو ایک سمجھنا ہوگا۔ جیسا کہ ہمارے نبی محمدؐ تمام کائنات کے لئے رحمت تھے وہ رحمتہ العالمین تھے نہ کہ صرف کسی ایک وطن یا کسی ایک خاص طبقے کے لئے۔ اقبالؔ محدود وطنی تصور نہیں رکھتے تھے۔ اقبالؔ کہتے ہیں۔

بستۂ رنگ خصوصیت نہ ہو میری زباں

نوع انساں قوم میری وطن میرا جہاں

اقبالؔ وطن کا سیاسی مفہوم سمجھاتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ہم سب ہندی اور ہندی کہلاتے ہیں۔ ہم سب کرۂ ارضی کے

اس حصے میں بود و باش رکھتے ہیں جو ہند کے نام سے موسوم ہے۔
علی ہذا القیاس چینی، عربی، جاپانی، ایرانی وغیرہ وطن کا لفظ جو اس
قوم میں مستعمل ہوا ہے محض ایک جغرافیائی اصطلاح ہے اور اس
حیثیت سے اسلام سے متصادم نہیں ہوتا اس کے حدود آج کچھ ہیں
اور کل کچھ، کل تک اہل برما ہندوستانی تھے اور آج برمی ہیں۔ ان
معنوں میں ہر انسان فطری طور پر اپنی جنم بھوم سے محبت رکھتا ہے
اور بقدر اپنی بساط کے لئے اس کے لئے قربانی کرنے کو تیار رہتا
ہے۔ بعض نادان لوگ اس کی تائید میں حب الوطن من الایمان کا
مقولہ حدیث سمجھ کر پیش کیا کرتے ہیں۔ حالانکہ اس کی کوئی
ضرورت نہیں کیوں کہ وطن کی محبت انسان کا ایک فطری جذبہ ہے
جس کی پرورش کے لئے اثرات کی کچھ ضرورت نہیں مگر زمانہ حال
کے سیاسی لٹریچر انسانیہ کا اور اس اعتبار سے ایک سیاسی تصور ہے
چونکہ اسلام بھی ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا ایک قانون ہے اس لئے
جب لفظ ''وطن'' کو ایک سیاسی تصور کے طور پر استعمال کیا جائے تو
وہ اسلام سے متصادم ہوتا ہے۔''[1]

وطن اور قوم کو لے کر اقبالؔ کی فکر میں وقت کے ساتھ تضاد پایا جاتا ہے مگر جیسے جیسے وہ حقیقت سے آشنا ہوتے ہیں۔ مشاہدے اور تجربے کی بنا پر ان کا نظریہ بدلتا ہے۔ عبدالحق اقبالؔ کے تصورات وطن اور قومی پر لکھتے ہیں:

''اقبالؔ کے یہاں اس دور میں محدود وطنی تصور کے ساتھ ساتھ

[1] اسلام، قومیت اور وطنیت، علامہ سر محمد اقبال، ص ۳۰۰، رسالہ نقوش، اقبال نمبر ادارہ فروغ اردو، لاہور، نومبر، ۱۹۷۷

بین الاقوامی انسانی ہیئت اجتماعیہ کا تصور پایا جاتا ہے۔ یہاں وطنی
تصورات بین الاقوامی تصورات سے ٹکراتے نہیں ہیں بلکہ دونوں
باہم شیر وشکر ہوتے ہیں۔ اتحاد انسانی کے ساتھ ساتھ قومی اور ملکی
اتحاد بے حد ضروری ہے۔ بلکہ پہلے ملکی اتحاد قائم ہونا چاہئے کیوں
کہ یہی اتحاد انسانی اتحاد کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ اقبالؔ اسی لئے
قومی اتحاد پر زیادہ زور صرف کرتے ہیں۔"[1]

اقبالؔ مذہب اور وطن میں بھی کوئی فرق نہیں کرتے ہیں۔

ہم نے یہ مانا کہ مذہب جان ہے انسان کی
کچھ اسی کے دم سے قائم شان ہے انسان کی
روح کا جو بن نکھرتا ہے اسی تدبیر سے
آدمی سونے کا بن جاتا ہے اس اکسیر سے

"اقبالؔ کی نظر میں مذہب اور وطن میں کسی قسم کا تضاد وتخالف نہیں
ہے۔ بلکہ دونوں میں ایک حد مشترک ہے۔ وطنی مفادات مذہبی
مفادات سے کسی طرح ٹکراتے ہوئے نظر نہیں آتے۔"[2]

لیکن اقبالؔ کا یہ نظریہ قیام یورپ کے بعد بدل جاتا ہے۔ اور وہ وطنیت کو اسلامی تصورات کے خلاف سمجھتے ہیں۔ دراصل مغرب میں وطن پرستی کے ذریعہ مذہب کے ساتھ کھلواڑ ہوتا رہا۔ مذہب انسانیت کا درس دیتا ہے۔ چاہے وہ کوئی بھی مذہب ہو۔ اقبالؔ مذہب اسلام کو انسانیت کی بقا کے لئے سب سے بہتر سمجھتے ہیں۔ اور یورپ کے سفر کے بعد یہ انکشاف ان کی فکر کی جہت کو بدل دیتا ہے۔ اس نظریہ کی وضاحت اقبالؔ اپنے خط میں کرتے ہیں وہ لکھتے ہیں:

---

[1] اقبال کے ابتدائی افکار، عبدالحق، ص ۱۹۶

[2] اقبالؔ کے ابتدائی افکار، عبدالحق، ص ۱۹۷

''اس زمانے میں سب سے زیادہ بڑا دشمن اسلام اور اسلامیوں کا نسلی امتیاز وملکی قومیت کا خیال ہے۔ پندرہ (تیرہ لکھ کر کاٹ دیا اور اسے پندرہ بنایا) برس ہوئے جب میں نے پہلے پہل اس کا احساس کیا۔ اس وقت میں یورپ میں تھا اور اس احساس نے میرے خیالات میں انقلاب عظیم پیدا کر دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ یورپ کی آب وہوا نے مجھے مسلمان کر دیا۔ یہ ایک طویل داستان ہے۔ کبھی فرصت ہوئی تو اپنے قلب کی تمام سرگزشت قلمبند کروں گا۔ جس سے مجھے یقین ہے بہت لوگوں کو فائدہ ہوگا۔ اس دن سے جب یہ احساس مجھے ہوا آج تک برابر اپنی تحریروں میں یہی خیال میرا مطمع نظر رہا ہے۔ معلوم نہیں میرے تحریروں نے اور لوگوں پر اثر کیا یا نہیں کیا لیکن یہ بات یقینی ہے کہ اس خیال نے میری زندگی پر حیرت انگیز اثر کیا۔''[1]

اقبالؔ قوم وملت کے سیاسی مفہوم سے بیزار نظر آتے ہیں اور اس کی مخالفت کرتے ہیں۔ اقبالؔ کی ملت کی بنا مذہب ہے مگر اس میں وہ کسی بھی سیاسی حدود کے قائل نہیں ہے۔ مذہب اسلام ایک آفاقی مذہب ہے اور تمام عالم انسانیت اس کے حلقے میں آجاتی ہے۔ اقبالؔ سماجی اور معاشرتی برابری اور مساوات کے قائل ہیں۔ وہ ایسی ملت اور قوم کی نفی کرتے ہیں جو انسانی غلامی کی بنیاد ڈالے۔ ملت کے دائرے میں تمام انسانی اور عالمی اخوت آجاتی ہے۔ اور ملت کا یہ نظریہ قومیت اور وطنیت کے نظریہ کے آگے مدھم پڑ جاتا ہے۔ جیسا کہ عرض کیا گیا کہ اقبال کا نظریہ وطنیت وقت اور حالات کے ساتھ اور خاص کر قیام یورپ کے بعد بدلتا نظر آتا ہے۔ اس کی وضاحت میں آل احمد سرور کچھ یوں رقم طراز ہوتے ہیں:

[1] انوار اقبال، ص ۱۷۶، اقبال اکادمی کراچی، ۱۹۶۷

''جس احساس نے اقبالؔ سے ''بانگ درا'' وہ نظمیں کہلوائی تھیں وہ
اب بھی باقی ہے، البتہ ذہنی نشو ونما کے ساتھ ساتھ خیالات میں بھی
تدریجی ارتقا ہوتا گیا۔ پہلے اقبالؔ وطن کے لئے بے تاب تھے اور
وطن ہی ان کے لئے سب کچھ تھا۔ حب وطن کا جذبہ اب بھی باقی
ہے بلکہ زیادہ پختہ ہوگیا ہے۔ پہلے وطنیت مقصود بالذات تھی مگر اب
بین الاقوامیت کعبۂ مقصود ہے جس میں حب وطن منطقی طور سے
شامل ہے کیوں کہ کل میں جزو ہمیشہ شامل ہوتا ہے۔ پہلے وہ وطن
کی محبت میں سرشار اور انھیں تمام فضا میں یہی سرزمین نظر آتی تھی۔
اب بھی ان کا دل مسرت سے لبریز ہے۔ اب ان کی نگاہ زیادہ وسیع
ہوگئی ہے۔ پہلے انھوں نے خود یہ حدیں مٹا دیں اور ان کی بنیاد
تاریخی واقعات اور طبعی حالات پر رکھی ہے۔''[1]

ایسا نہیں ہے کہ اقبالؔ کا تصور وطنیت یورپ کے سفر کے بعد بدلا۔ وہ پہلے بھی وطن اور مذہب سے محبت کرتے تھے اور ان کی اصلاح کے لئے لکھا کرتے تھے مگر قیام یورپ کے بعد ان کے نظریہ میں حیرت انگیز تبدیلی آئی اور اب وہ اسلامی نظریہ وطنیت کی طرف رجوع ہوئے اور بین الاقوامی ملت کا نظریہ ان کے یہاں دکھائی پڑا۔ اقبالؔ ہمیشہ سے ذہین تھے اور مذہب اور وطن ان کے رگ و پے میں سرایت کرتے تھے اور اسی نظریہ کے ساتھ جب اقبالؔ مغرب کے سفر پر نکلے تو انھوں نے ایک نئی فضا میں سانس لی نئی تہذیب، انسانیت کے نئے رجحان، سائنس اور مغربی فلسفیوں وغیرہ کا مشاہدہ کیا اور جس سے ان کی فکر پر انکشاف ہوئے۔ انھوں نے مغربی تہذیب اور تمدن کا مطالعہ کیا۔ اور اس سے بہت استفادہ ہوا۔ ہاں! اگر اقبال کا ذہن خالی ہوتا تو اس کے نتائج ایسے نہ ہوتے جیسے ہوئے۔ اس بات کی وضاحت

---

[1] تنقید کیا ہے؟ اور دوسرے مضامین، آل احمد سرور، ص ۲۲۷، کتابی دنیا لمیٹیڈ، دہلی، ۱۹۶۷

آل احمد سرور کرتے ہیں:

''یورپ جانے سے پہلے ان کی شاعری میں رومانیت، لفظ تراشی اور ایک اضطراب و جستجو ہے، مغربی تعلیم نے انھیں قومیت اور وطنیت کے اس نئے بت کی پرستش سکھائی جسے سرمایہ داری نے جنم دیا تھا لیکن جو جذبۂ حب وطن کا ایک فطری عنصر بھی رکھتا تھا مگر دراصل اقبآل کو اقبآل مغرب نے بنایا۔ اور جیسا کہ اکرام نے کہا ہے مغرب کے اثر کو اگر نظر انداز کر دیا جائے تو اقبآل سرؔور جہان آبادی کے درجہ کے شاعر رہ جاتے ہیں۔''[1]

ان تمام باتوں سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ اقبآل مذہب کو دوسری تمام چیزوں پر ترجیح دیتے ہیں۔ وہ عالم انسانیت کی اصلاح کا ایک مخصوص تصور رکھتے تھے اور اس تصور کے مکمل ہونے کے لئے انھیں مذہب اسلام کی راہ ہی راہ مستقیم نظر آتی ہے۔ اقبآل نے ''اسلام کو واحد جماعتی نظام'' قرار دیتے ہوئے اپنی بات کو واضح طور پر سمجھایا۔ کہتے ہیں:

''اسلام کے مذکورہ بالا دعویٰ پر عقلی دلائل کے علاوہ تجربہ بھی شاہد ہے اول یہ کہ عالم بشریت کا مقصد اقوام انسان کا امن، سلامتی اور ان کی موجودہ اجتماعی ہیئتوں کو بدل کر ایک واحد اجتماعی نظام قرار دیا جائے تو سوائے نظام اسلام کے کوئی اور اجتماعی نظام ذہن میں نہیں آ سکتا۔ کیوں کہ جو کچھ قرآن میں میری سمجھ میں آیا اس کی رو سے اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی

---

[1] ادب اور نظریہ، آل احمد سرور، ص ۱۱۹، ادارۂ فروغ اردو لکھنؤ ۱۹۵۴

چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطۂ نگاہ کو یکسر بدل کر اس میں
خالص انسان ضمیر کی تخلیق کرے تاریخ ادیان اس بات کی شاہد
عادل ہے کہ قدیم زمانے میں دین قومی تھا جیسے مصریوں، یونانیوں
اور ہندیوں کا بعد میں ''نسلی'' قرار پایا۔ جیسے یہودیوں کا، مسیحیت
نے یہ تعلیم دی کی دین انفرادی اور پرائیوٹ ہے۔ جس سے بد
بخت یورپ میں یہ بحث پیدا ہوئی کہ ''دین'' چونکہ پرائیوٹ عقائد
کا نام ہے اس واسطے انسانوں کی اجتماعی زندگی کی ضامن صرف
اسٹیٹ ہے۔ یہ اسلام ہی تھا جس نے بنی نوع انسان کو سب سے
پہلے یہ پیغام دیا کہ دین نہ قومی ہے نہ نسلی ہے نہ انفرادی اور
پرائیوٹ بلکہ خالصتاً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری
امتیاز کے عالم بشریت کو متحد و منظّم کرتا ہے۔''[1]

اور اس طرح اقبال نے مذہب سلام کو انسانیت اور بشریت کی بہتری کا عمدہ اور سب سے اعلیٰ ترین نظام قرار دیا۔ اور انسانیت کو اس راہ پر لانے کے لئے انھوں نے ''فلسفہ خودی'' کی بنیاد رکھی۔ ان کا تمام نظریہ فکر اس ''خودی'' کے گرد طواف کرتا ہے جس کا اصل مقصد نیابت الٰہی کے منصب پر فائز ہونا ہے۔ اور اس خودی کی تکمیل کے لئے وہ اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الٰہی کے راستوں پر چلنے کی تلقین کرتے ہیں۔

''خودی'' کی تکمیل کا سب سے پہلا مرحلہ اطاعت کا ہے۔ یہ اطاعت خدا کی بندگی اور فرمابرداری ہے۔ خدا اور اس کے رسولؐ کے بتائے راستوں پر چل کر ہی منزل مقصود تک رسائی حاصل ہوسکتی ہے۔ ظاہر ہے قرب حاصل کرنے کے لئے فرمابرداری کی مشق ضروری ہے۔ یوں ہی حضرت

[1] اسلام، قومیت اور وطنیت، علامہ سر محمد اقبال، ص ۳۰۱، رسالہ نقوش، اقبال نمبر ادارۂ فروغ اردو، لاہور، نمبر ۱۹۷۷

ابراہیم سیکڑوں من لکڑیوں کی آگ میں نہ کود پڑے۔صبر ایوب، چاہ میں حضرت یوسف اور پھر کربلا میں امام حسینؑ یہ تمام خدا کے بندے خدا کی اطاعت کے لئے ہی کوشاں رہے اور خود کو خدا کی راہ میں قربان کردیا۔راضی بہ رضا رہنا ہی اطاعت کی نشانی ہے۔اطاعت کے بعد دوسرا مرحلہ ضبط نفس کا آتا ہے۔ جہاں بندہ اپنی تمام خواہشات کو درکنار کر کے فقط خدا کے لئے اپنی ہستی کو موقوف کردے۔خدا کی دی ہوئی ہر شئے پر راضی ہو خواہ وہ خوشی ہو یا غم۔جب خود پسندی، خود پروری یہ تمام چیزیں ختم ہو جائیں۔اس کی سب سے عمدہ مثال واقعات کربلا ہے اور یہی ضبط نفس ہمیں صبر ایوب میں بھی دکھائی پڑتا ہے۔

ان مراحل سے گزرنے کے بعد نیابت الٰہی کی منزل آتی ہے جہاں اللہ کا قرب حاصل ہوتا ہے۔اور اللہ بندے سے خود پوچھتا ہے ''بتا تیری رضا کیا ہے'' نیابت الٰہی کے سلسلے میں اقبالؔ ڈاکٹر نکلسن کو لکھتے ہیں:

> ''نیابت الٰہی اس زمین پر انسانی نشو ونما کا تیسرا اور آخری درجہ ہے۔نائب کی حیثیت کرۂ زمین پر خلیفۃ اللہ کی ہے۔وہ کامل ترین ''انا'' ہے۔وہ انسانیت کا مقصد اور ذہنی اور جسمانی دونوں قسم کی حیات کا منتہیٰ ہے۔اس میں ہماری ذہنی زندگی کی بے آہنگی ہم آہنگی بن جاتی ہے۔اس میں اعلیٰ ترین طاقت اعلیٰ ترین علم کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے۔اس کی زندگی میں خیال وعمل، استدال اور فکری علم سب ایک ہو جاتے ہیں۔نخلِ انسانیت کا وہ آخری ثمر ہے ....نوع انسان کا وہ حقیقی حاکم ہے۔اس کی حکومت خدا کی حکومت ہے۔وہ اپنی متاع فطرت میں سے دوسروں پر حیات کی دولت لٹاتا ہے۔اور ان کو تدریجاً اپنے آپ سے قریب لاتا رہتا ہے ارتقا میں ہم جتنا آگے بڑھتے ہیں اتنا ہی اس سے نزدیک

ہوجاتے ہیں۔اس تک پہنچنے میں ہم معیار حیات کے اعتبار سے

اپنے آپ کو بلند کرتے ہیں۔''[1]

اس طرح اقبالؔ نے خودی کی یہ تین منزلیں بتائی ہیں جن پر چل کر انسان کی خودی مستحکم ہوتی ہے اور انسان ایک عام انسان سے مرد کامل کی صف میں کھڑا ہوتا ہے۔مرد مومن کی تعریف گزشتہ صفحات میں مکمل طور پر کی گئی ہے مگر یہاں بھی ذکر کرنا ضروری ہے کیوں کہ اقبالؔ کی فکر میں یہ تمام عناصر موجود ہیں اور یہ اقبالؔ کی فکر کو پختہ اور لازوال بناتے ہیں۔بغیر ان کی وضاحت کے اقبالؔ کی فکر کو سمجھنا ممکن نہیں۔الغرض یہ کہ اقبال کا بندۂ مومن اطاعت،ضبط نفس اور نیابت الٰہی کی مشکل منزلوں سے گزرتا ہے۔اوراس میں اس کے مددگار عشق وجنون ہوتے ہیں۔بغیر ان کے کسی بھی منزل پر پہنچنا ناممکن ہے۔جنون کا مطلب اقبالؔ کے یہاں دیوانگی نہیں ہے اور اگر دیوانگی کا وہ مفہوم لیا جائے کہ کسی حدف کے لئے اپنے کو وقف کردینا تو بے شک اقبالؔ کے یہاں جنون عشق ہے اور یہ عشق خیبر شکن مولا علیؑ ہیں۔دم جبرئیل ہے دل مصطفیٰ ہے۔خرد کو عقل کہتے ہیں اقبالؔ بے عقلی کی تعلیم نہیں دیتے۔وہ اس خرد کے خلاف ہیں جو استدلال اور منطقی دلائل کے ذریعہ سے راہ عشق میں رکاوٹ کا سبب بنتی ہے۔وہ کہتے ہیں۔

خودی ہو علم سے محکم تو غیرت جبریل
اگر ہو عشق سے محکم تو صور اسرائیل

خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ
سکھائی عشق نے مجھ کو حدیث رندانہ

ہر خاکی و نوری پہ حکومت ہے خرد کی
باہر نہیں کچھ عقل خداداد کی زد سے
عالم ہے غلام اس کے جلال ازلی کا
اک دل ہے کہ ہر لحظہ الجھتا ہے خرد سے

[1] بحوالہ(اقبال کا نظریۂ اخلاق،سعید احمد رفیق،ص۵۰،اریب پبلیکیشنز،دہلی ۲۰۲۱

یہ دل اصل میں عشق ہے۔ جہاں عقل وخرد کا کام ختم ہوتا ہے وہاں سے دل اور عشق کا شروع ہوتا ہے۔ اقبالؔ عقل کی مخالفت نہیں کرتے۔ ہاں مگر عشق جہاں تک لے جاسکتا ہے عقل کے بس کا مقام وہ نہیں ہے۔ لکھتے ہیں۔

خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں
میرے مولیٰ مجھے صاحب جنوں کر

اقبالؔ عقل کو منزل تک پہنچنے میں معاون پاتے ہیں مگر یہ منزل نہیں ہے۔

گزر جا عقل سے آگے کہ یہ خود
چراغ راہ ہے منزل نہیں ہے

عقل وخرد رہنمائی کر سکتے ہیں مگر بغیر جزبۂ عشق کے بندہ مومن کے مقام کو حاصل کرنا ناممکن ہے۔ اس سلسلے میں وزیر آغا لکھتے ہیں:

''اقبالؔ نے اپنی شاعری میں عقل کو اسباب وعلل کے تابع قرار دینے کے علاوہ ایک خوف زدہ، پھونک پھونک کر قدم رکھنے والی ہستی کے روپ میں دیکھا ہے۔ ایک ایسی ہستی جس کے ہاں جرأت رندانہ کی کمی ہے۔''[1]

عقل اور عشق کے تصادم سے باہر نکل کر ہی بندہ مومن بنتا ہے اور اس بندہ مومن کی ایک صفت ''فقر'' بھی ہے۔ اقبالؔ فقر پر بہت زور دیتے ہیں۔ فقر اب تک ایک غلط مفہوم میں استعمال ہوتا آیا تھا مگر اقبالؔ نے اسے ایک نیا رنگ دیا اقبال نے فقر کو بے کسی، مسکینی اور مجبوری سے نکال کر استغنا اور بے نیازی کے معنی سے آشکار کیا۔ ''حضرت داتا گنج بخش کے مطابق فقر وہ نہیں جس کا ہاتھ مال سے خالی ہو بلکہ فقر وہ ہے جس کا دل مراد سے خالی ہو۔'' اقبال کہتے ہیں۔

[1] تصورات عشق وخرد، اقبال کی نظر میں، ڈاکٹر وزیر آغا، ص ۱۰۳ اقبال اکیڈمی، لاہور، ۱۹۷۷

کیا گیا ہے غلامی میں مبتلا تجھ کو
کہ تجھ سے ہو نہ سکی فقر کی نگہبانی

اس شعر سے واضح ہوتا ہے کہ اقبالؔ کے یہاں فقر کے معنی بہت معیاری ہیں۔ اقبالؔ نے فقر کی صفات کو واضح کرنے کے لئے ''شاہین'' پرندے کا انتخاب کیا کہ جس میں خودداری، غیرت مندی، بلند پروازی، خلوت پسندی وغیرہ پائی جاتی ہے۔ شاہین اور شہ باز اقبال کے پسندیدہ استعارے ہیں کیوں کہ شہہ باز قوت عمل کا استعارہ ہے۔ وہ دوسرے کے شکار کئے ہوئے کو منہ نہیں لگا تا۔ وہ شکار زندہ کی تلاش میں رہتا ہے۔ وہ پہاڑوں میں رہتا ہے۔ پہاڑ میں رہنے کا مطلب یہ ہے کہ پتھروں میں زندگی گزارنا یعنی سخت کوشی اور جدوجہد اور آرام طلبی سے بے نیازی۔ اقبالؔ کوہ و بیاباں میں زندگی بسر کرنے کے قائل ہیں۔ کوہ پہاڑ کو کہتے ہیں اور بیاباں جنگل کو۔ اقبالؔ کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انسان غیر متمدن ہو جائے اور پہاڑوں اور جنگلوں کی خاک چھانے۔ دراصل وہ مغربی تمدن سے بے زار ہیں کہتے ہیں۔

وہ حکمت ناز تھا جس پر خرد مندان مغرب کو
ہوس کے پنجۂ خونیں میں تیغ کار زاری ہے
تدبیر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے

اقبالؔ نے فقر کی صفات کو پیش کرنے کے لئے درویش کا انتخاب کیا۔ درویش وہ ہے جس کے اندر توکل ہو۔ استغنا ہو۔ اقبالؔ نے بالکل اس بات کو واضح کیا ہے کہ درویشی کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آدمی ہاتھ پیر توڑ کے بیٹھ جائے اور اپنی فعالیت ختم دے۔ یہ امید رکھے کہ آسمان سے فرشتہ آئے گا اور نوالہ بنا کر اس کے منہ میں ڈال دے گا۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ راضی بہ رضا رہنا اور حرص و ہوس سے اپنے کو دور رکھنا۔

یہ تمام استعارے مرد مومن کی صفات ہیں۔ بندۂ مومن سے ہی ملتا جلتا تصور مرد قلندر بھی ہے۔

قلندر دراصل وہ مرد باخدا ہوتا ہے جو اپنی ذات کو یادالٰہی میں اس طرح غرق کر دیتا ہے کہ خود اس کا وجود اور اس کی شناخت ختم ہو جاتی ہے۔ وہ صرف مظہر بن کر رہ جاتا ہے۔ اس کی سب سے اچھی مثال یہ دی جاتی ہے جب لوہے کو آگ میں تپایا جائے گا۔ تو ایک منزل وہ آئے گی کہ وہ آگ کی طرح سرخ ہو جائے گا اس میں ساری صفتیں آگ کی پیدا ہو جائیں گی۔ لیکن بہر حال وہ رہے گا لوہا ہی۔ قلندری صوفیانہ اصطلاح ہے۔ قلندر اور مومن میں یہ فرق ہے کہ مومن کے پاس اقتدار ہو سکتا ہے مگر قلندر کے پاس نہیں ہوتا۔ بقیہ جتنی صفات مومن کی ہوتی ہیں وہ سب قلندر میں ہوتی ہیں البتہ بندۂ مومن نیاز مند اور صاحب ناز دونوں ہوتا ہے مرد قلندر بالکل بے نیاس ہوتا ہے اور اپنی ہی تخلیق کردہ دنیا میں گم رہتا ہے۔ اقبال بہت زیادہ پڑھے لکھے تھے انھوں نے مغربی فلسفے سے Introspection کا تصور مستعار لے کے خود بینی اور خودنگری اور اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کا خیال پیش کیا۔ اقبالؔ اس کی کوشش کرتے ہیں کہ وہ مرد قلندر کی بارگاہ کو آراستہ کریں۔ پیر کی درگاہ ہوگی قلندر کی بارگاہ ہوگی۔ قلندر کے سلسلے میں اقبال اپنی نظم ''قلندر کی پہچان'' میں قلندر کی صفات کی وضاحت کرتے ہیں۔

کہتا ہے زمانے سے یہ درویش جواں مرد
جاتا ہے جدھر بندۂ حق، تو بھی ادھر جا
ہنگامے ہیں میرے تیری طاقت سے زیادہ
بچتا ہوا بنگاہِ قلندر سے گزر جا
میں کشتی و ملاح کا محتاج نہ ہوں گا
چڑھتا ہوا دریا ہے اگر تو تو اتر جا
توڑا نہیں جادو مری تکبیر نے تیرا؟
ہے تجھ میں مکر جانے کی جرأت تو مکر جا!
مہر و مہ و انجم کا محاسب ہے قلندر
ایام کا مرکب نہیں راکب ہے قلندر

اقبالؔ ان تمام علامتوں اور استعاروں کے ذریعۂ مسلسل حرکت وعمل کی تقلین کرتے ہیں۔ اقبالؔ کے یہاں حرکت وعمل ایک اہم موضوع ہے۔''خودی'' کی تکمیل بھی اس عمل کے بغیر ممکن نہیں۔ زندگی مسلسل عمل کا نام ہے اور اگر یہ نہ ہو تو وہ موت کی مانند ہے۔ مذہب اسلام نے بھی انسان کو حرکت وعمل کی طرف راغب کیا۔ دراصل اقبال عمل کی تلقین بار بار اس لئے بھی کرتے ہیں کہ وہ جس ماحول میں رہ رہے تھے وہاں مسلمانوں میں ایک سکوت سا طاری ہو گیا تھا۔ ہندوستانی مسلمانوں کے حالات کچھ خاص نہیں تھے پھر عجمی تصوف کے اثرات سے بھی دوچار ہونا پڑا جہاں صرف اللہ ہی کے بھروسے زندگی بسر ہوتی ہے۔ اقبالؔ بھی تصوف کے اسی پہلو کے مخالف نظر آتے ہیں۔ وہ ماضی کے ان قصوں کا ذکر کرتے ہیں جہاں مسلمانوں نے کوشش اور جزبے کی بنیاد پر دنیا کو فتح کیا۔ اور اپنا پرچم لہرایا۔ اقبالؔ کے مطابق ''انسانی زندگی کا مقصد اولیٰ عمل ہے۔'' خدا نے اپنے بندوں کو اس کی عبادت کے لئے پیدا کیا مگر عبادت بھی بیٹھے بیٹھے نہیں کی جا سکتی اس کے لئے بھی پانچ وقت کی نماز کا اہتمام کرنا پڑتا ہے۔ وضو، قیام، قعود، اور سجود کی منزل سے گزرنا پڑتا ہے اور یہ بھی عمل کی ایک صورت ہے۔ اقبالؔ کہتے ہیں۔

یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتح عالم
جہاد زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مسلسل عمل کے ساتھ محکم یقین بھی ضروری ہے تب جا کر فاتح عالم کی خوشی میسر ہوتی ہے اور یہ تمام خصوصیتیں مرد مومن کی پہچان بھی ہیں۔ حرکت وعمل کی وضاحت کے لئے ہی اقبالؔ نے شاہین کا بھی استعارہ پیش کیا جو مسلسل کوشش کرتا ہے۔ سخت محنت کرتا ہے اور تب کہیں جا کر وہ اپنی زندگی کی جنگ کو جیت پاتا ہے۔ ایک جگہ اقبالؔ کہتے ہیں۔

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

وہ عمل ہی ہے جو انسان کو جنت اور جہنم کے دروازے پر لا کر کھڑا کر سکتا ہے انسان اپنے عمل کا ذمہ دار خود ہے۔ یہ دنیا میں کئے ہوئے اس کے عمل ہی ہے۔ جو اسے سرخ رو کرتے ہیں۔ اقبالؔ کے یہاں ابلیس کو اسی عمل کی بنیاد پر اہمیت حاصل ہے۔ کیوں کہ وہ مسلسل کوشاں رہتا ہے اور اسی کے دم سے یہ نظام ہے یہ کشمکش ہے یہ رنگ ہے دنیا کا ورنہ فرشتوں کی دنیا کی طرح یہ دنیا بھی سادہ سی ہوتی۔ مگر اس عمل سے مراد ایسی نہیں ہے کہ کسی بھی سمت میں ہو بلکہ اسے منظّم شکل دیتے ہوئے حیات و کائنات کو تسخیر کرنا عمل ہے ان کا عمل تخلیقی ہونا چاہئے نہ کہ تخریبی۔ اور یہ ترقی کی جانب لے جائے۔ اقبالؔ کہتے ہیں۔

اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
سر آدم ہے ضمیر کن فکاں ہے زندگی
زندگانی کی حقیقت کوہکن کے دل سے پوچھ
جوئے شیر و تیشہ و سنگ گراں ہے زندگی
بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب
اور آزادی میں بحر بے کراں ہے زندگی
آشکارا ہے یہ اپنی قوت تسخیر سے
گرچہ اک مٹی کے پیکر میں نہاں ہے زندگی
قلزم ہستی سے تو ابھرا ہے مانند حباب
اس زیاں خانے میں تیرا امتحاں ہے زندگی

دراصل اقبالؔ کی ان تمام کوششوں کے پس پشت ایک مقصد تھا اور وہ مقصد صرف انسان اور انسانیت کی بقا تھا۔ جس مقصد کے لئے اقبالؔ نے ان تمام طرح کے موضوعات کا انتخاب کیا تا کہ وہ جوش اور ولولہ قائم کر سکیں۔ یوسف حسین خاں لکھتے ہیں:

''مقاصد آفرینی کے ساتھ ساتھ عمل صالح ضروری ہے۔ تا کہ

زندگی کے امکان اجاگر ہوں۔ اقبالؔ کے فلسفۂ تمدن میں انسان کی
انفرادی اور اجتماعی قوت عمل کو ابھارنے کی تعلیم ہمیں قدم قدم پر ملتی
ہے۔ بغیر عمل کے مقاصد چاہے کتنے ہی اعلیٰ وارفع کیوں نہ ہوں
بے معنی ہیں۔ زندگی اپنے سارے بھید عمل کے آگے کھول دیتی ہے
اور عمل میں بھی وہ سب سے زیادہ دوررس ہے جو انسان کی اندرونی
زندگی سے تعلق رکھتا ہو۔ خارجی عمل سے عالم میں تصرف ہوتا ہے
اور اندرونی عمل سے انسانی سیرت کی تشکیل ہوتی ہے۔ انسان کو
نفس اور آفاق دونوں ہی کو اپنے منشا کے مطابق ڈھالنا پڑتا ہے۔
اس کے لئے ضرورت ہے کہ وہ عالم فطرت اور عالم نفس دونوں
کے قوتیں کا رمز شناس ہو۔ جس طرح خارجی عالم پر سائنس اور
ٹیکنک سے تصرف حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح انسان اپنی اندرونی
اور ذاتی زندگی میں اخلاق کے ذریعے تہذیب نفس کرتا ہے۔ عمل
کے یہ دونوں پہلو جب تک پیش نہ رہیں اس وقت تک انسانی
زندگی ترقی اور تکمیل کی راہ پر پوری طرح گامزن نہیں ہوسکتی۔''[1]

عبدالمغنی حرکت و عمل کی وضاحت نہایت آسان زبان میں کچھ یوں کرتے ہیں:

''سفر کی پہلی منزل قمر ہے انسان زمین کی کشش کے دائرے سے
باہر نکل کر اپنے خلائی سفر کے مرحلۂ اول پر ہی یہ سبق سیکھتا ہے کہ
زندگی مسلسل حرکت و عمل اور پیہم پیش قدمی و ترقی کا نام ہے پوری
کائنات اس کی سرگرمیوں کا میدان ہے۔ وہ خدا کا ہے اور ساری

---

[1] روح اقبال، یوسف حسین خان، ص ۱۷۶، غالب اکیڈمی، نئی دہلی، ۱۹۷۶

خدائی اس کی ہے۔''سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں''
آرام ایک تعطل ہے اوراس کا وقفہ طویل ہوکر مرگ میں بدل جاتا
ہے۔جمود پیدا کرتا ہے۔انسان بھی ایک سیارہ ہے،ستارے اس
کے ہم سفر ہیں۔ چانداس کا آشنائے قدیم ہے۔لیکن موحد مرد
مومن تمام موجودات کے صنم خانے توڑ کر اپنے رب تک پہنچنا
چاہتا ہے۔''[1]

علامہ اقبالؔ کے یہاں جس طرح ''خودی'' کا تصوران کی تمام فکری سرگزشت کا سرمایہ ہے ٹھیک اسی طرح اقبالؔ کا تصورزمان بھی ان کی فکر کا محور ہے۔ دراصل علامہ کی تمام فکری جہات ایک دوسرے سے تعلق رکھتی ہیں اور بغیر ایک کو سمجھے دوسرے کو سمجھنا ممکن نہیں ہے۔اقبالؔ کے یہاں زمان اور وقت کا تصور بڑی پختگی سے ظاہر ہوتا ہے۔ یہ مسئلہ زمان ''اسرارخودی'' سے شروع ہوتا ہے اور ''پیام مشرق'' میں مکمل طور پر واضح ہوتا ہے۔اور ''جاوید نامہ'' میں آکر اسے ''زروان'' کے نام سے جلوہ گر کیا گیا۔اقبالؔ کے یہاں یہ زروان Pure duration ہے یعنی زمانِ خالص یہ تصور اقبال نے عبدالکبر الجلی سے لیا ہے۔جب زمانے سے واقعات کا تعین نہ ہو بلکہ واقعات زمانے کا تعین کرے تو اسے زروان کہا جائے گا۔اس کی عمدہ مثالیں ہمیں ماضی میں ملتی ہیں جیسے اسلام کی وہ بے مثال جنگیں جہاں کفاروں پر فتح حاصل ہوئی۔ بدر ہو یا حنین ہو احد ہو یا خیبر ہو۔ یہ تمام غضوات تاریخ میں موجود ہیں جو زمانے نہیں بلکہ کئی زمانوں پر گرفت رکھتے ہیں۔ یہ کبھی ماضی کا حصہ ہوکر نہیں رہ سکتے بلکہ یہ حال اور مستقبل پر بھی حاوی ہیں اور زمان کی قید سے آزاد ہیں بالکل اسی طرح واقعات کربلا کہ جس کو اس واقع کی بنیاد پر پہچانا جاتا ہے نہ کہ زمانے کی بنیاد پر اور یہی زمان خالص کہلاتا ہے۔اس کی عمدہ مثال کے طور پر اقبال نے لکھا ہے

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیؐ سے مجھے
کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں

---

[1] اقبال کا نظریہ خودی، عبدالمغنی، ص۳۰۴، مکتبہ جامعہ لمیٹیڈ، دہلی، ۱۹۸۹

یہ زمین وآسماں صبح وشام۔دن اور رات بس وقت کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں یہ الٰہی نظام ہے اور ہمیشہ سے ہوتا آیا ہے اور ہمیشہ ہوتا رہے گا مگر کچھ واقعات ایسے ہوتے ہیں کچھ بندہ مومن ایسے ہوتے ہیں جو ان تمام چیزوں سے بے نیاز ہوتے ہیں اور وقت اور زمانے کی رو کا اثر ان پر نہیں ہوتا۔اور اس مقام پر عشق کی بدولت پہنچا جا سکتا ہے کیوں کہ اقبالؔ کہتے ہیں۔

تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو
عشق خود ایک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھا
عشق کی تقویم میں عصر رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ عشق اتنا مضبوط ہوتا ہے کہ زمانہ اس کے سامنے بے بس ہو جاتا ہے۔ اقبالؔ کے یہاں یہ سلسلۂ روز وشب بڑی اہمیت رکھتے ہیں مگر ایک بندہ مومن اپنے جزبۂ عشق کی طاقت سے اس وقت کو کمزور کر دیتا ہے اور زمانے پہ ایسا چھا جاتا ہے کہ پھر زمانہ اس سے پہچانا جاتا ہے نہ کہ زمانے سے وہ۔اقبالؔ کہتے ہیں۔

مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصل حیات موت ہے اس پر حرام

اس طرح اقبالؔ کا مرد مومن زمان ومکان کی پابندیوں سے بے نیاز ہے۔اقبالؔ نے اپنے تمام اصطلاحات کی وضاحت کے لئے انسانی شخصیات کو چنا اور انھیں کی صفات کی بنیاد پر اپنے تصور کو سمجھانے کی کوشش کی۔اس سلسلے میں ایس اقبالؔ قریشی لکھتے ہیں:

''اقبالؔ کا مرد مومن زمان ومکاں کے حدود کا پابند نہیں ہے۔اس نظم میں زمان و مکاں اور سر چشمۂ قوت پر جو توجہ ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مسولینی کی جن آنکھوں کی چمک نے اقبالؔ کو بہت

متاثر کیا وہ بے سبب نہیں ہے۔ اقبالؔ نے اپنے فلسفیانہ خطبات
میں بعض اہم نکات کی طرف اشارہ کیا ہے ان میں وقت کی ابدیت
اور مکاں کے حدود اس مادی دنیا سے ماورا حیثیت رکھتے ہیں۔
اقبال کے کلام میں قوت کے سرچشمے کی علامت حضرت علیؓ کو قرار دیا
ہے جنھیں بار بار اسداللہ خیبر شکن، یداللہ اور بازوئے حیدرؓ سے تعبیر
کیا ہے۔ دوسری طرف زمان و مکاں کو سمجھنے کے لئے اقبالؔ نے
معراج نبویؐ کے واقع کو بار بار دہرایا ہے۔'' [1]

اقبالؔ کے یہاں یہ تصور زمان سائنس اور فلسفے کی رو سے بھی اہم ہے مگر اقبالؔ نے مثالیں پیش کر کے اور خود بھی اپنے خطوط کے ذریعہ اور اپنی تحریروں کے ذریعہ اسے واضح کیا ہے۔ اقبالؔ نے زمان کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

''اگر ہم اپنے شعوری تجربے کا بطور غائر معائنہ کریں تو معلوم ہوگا
کہ اس ظاہری تسلسل زمان کی تہہ میں مدت بحث بھی ہے جہاں
تغیر گزرنے والے رجحانات ومیلانات کے تعاقب و تداول کی
حیثیت سے ختم ہوجاتا ہے اور تخلیقات مسلسل کی حیثیت سے اپنی
حقیقت واقعی کا مظاہرہ کرتا ہے۔'' [2]

اقبالؔ کے یہاں زمانِ مسلسل اور زمانِ خالص کا ذکر ملتا ہے۔ زمانے خالص یعنی Pure duration جو تمام طرح کی قید سے آزاد ہے اور زمانے مسلسل روزمرہ کے واقعات اور حادثات ہیں جن کا ذکر ''مسجدِ قرطبہ'' کے ابتدائی حصہ میں موجود ہے۔

---

[1] فکر اقبالؔ میں زمان ومکان کی اہمیت، ایس قریشی، رسالہ جہاں اردو، ص ۲۵۵، ایڈیٹر، ڈاکٹر مشتاق احمد، دربھنگہ، اپریل تا دسمبر ۲۰۰۹

[2] بحوالہ، اقبال اور زروان، شبیر احمد غوری، اقبال کا شعور وفن، ڈاکٹر قمر رئیس، ص ۱۳۰، شعبۂ اردو دہلی یونیورسٹی، ۱۹۷۹

سلسلۂ روز و شب نقش گر حادثات

سلسلۂ روز و شب اصل حیات و ممات

سلسلۂ روز و شب تار حریر دورنگ

جس سے بناتی ہے ذات اپنی بقائے صفات

سلسلۂ روز و شب ساز ازل کی فغاں

جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بہر ممکنات

تجھ کو پرکھتا ہے یہ مجھ کو پرکھتا ہے یہ

سلسلۂ روز و شب صیرفیٔ کائنات

اول و آخر فنا باطن و ظاہر فنا

نقش کہن ہو کہ نو منزل آخر فنا

یہ سلسلۂ روز وشب تو اپنے معمول کے مطابق چلتا رہتا ہے مگر اقبالؔ پھر کہتے ہیں۔

اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا

کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

یہ کسی اور زمان ومکان کی تلاش ہے جیسے انسان کو تسخیر کرنا ہے کیوں کہ وقت کے ساتھ اول وآخر ظاہر و باطن فنا تو ہو جاتے ہیں مگر اپنی خودی مستحکم کر کے ایسا نقش بنانا ہے جو ہر زمان ومکان کی قید سے آزاد ہو۔ یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں:

''اس کی منطقی تعریف نہیں ہوسکتی ہاں یہ ضرور ہے کہ ہم اس کی حقیقت کو اپنے باطن میں محسوس کر سکتے ہیں۔ گویا حقیقی زمانہ ہمارے ایک باطنی احساس کا نام ہے۔ یہ حقیقی زمانہ ایک نوع کی تخلیقی فعلیت ہے۔جس میں نہ ماضی ہے نہ حال ہے نہ مستقبل ہے

بلکہ اس کو سرور یا دورانِ خالص (Pure duration) سے تعبیر کر

سکتے ہیں۔''[1]

اقبالؔ کی فکر کے ان تمام گوشوں پر تفصیل سے گفتگو کرنے کے بعد اور مختلف ناقدین کی رائے کا احاطہ کرنے کے بعد بھی کہیں نہ کہیں ایک تشنگی سی رہ جاتی ہے۔ اقبالؔ کی فکر کے بہت سارے گوشے ہیں جن کا مکمل اور تفصیلی جائزہ مجھ جیسی ادنیٰ سی طالبہ کے بس کی بات نہیں پھر بھی کوشش کی گئی ہے کہ اقبالؔ کی فکر کے نمایاں پہلوؤں پر گفتگو کی جاسکے اور معتبر ماہر اقبالیات کے نظریات پیش کئے جاسکیں۔ آئندہ صفحات میں اقبالؔ کی فکر پر ناقدین کے طنز واعتراضات کا جائزہ پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

[1] بانگ درا مع سرح، یوسف سلیم چشتی ص ۵۵۳، اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۰۱

(ب) افکار پر بحث

فکر اقبالؔ کے بنیادی پہلوؤں اور ان کے ارتقائی سفر کا تفصیلی جائزہ گزشتہ صفحات میں کیا گیا ہے۔ اقبالؔ کی فکر، ان کے اصطلاحات، ان کے خیالات اردو ادب کے لئے ایک نئی تبدیلی یا یوں کہئے ایک طلسم کی مانند تھے۔ دراصل اقبالؔ کی فکر بہت وسیع تھی اور مروجہ روش پر چلنے کے قائل نہ تھے اس لئے انھوں نے ایک نئی راہ ہموار کی۔ مگر اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ اقبالؔ بس یوں ہی اقبال بن کر ابھرے ان کی پشت پر غالبؔ، سرسیدؔ، حالیؔ جیسے لوگ موجود تھے اور اقبالؔ ان سے متاثر ہی نہیں تھے بلکہ انھیں کی بدولت اقبالؔ کو ایک نئی راہ بنانے کی تقویت بھی حاصل ہوئی۔ مگر اقبالؔ نے بہت سارے طلسم توڑے۔ روایتوں کو بدلا۔ لفظوں کو نئے معنی اور آہنگ دئے۔ اقبالؔ کے یہاں موجود ہر لفظ غیر مانوس بالکل نہیں ہے۔ خودی، چاند ستارے، آسمان، فقر، تقدیر، زمان و مکان، حرکت و عمل یہاں تک کہ زندگی جیسے لفظ اردو شاعری کا اور ادب کا حصہ رہے ہیں مگر اقبالؔ نے ان سب کو ایک نیا معنی دیا اور بالکل نئے انداز سے یوں پیش کیا کہ ایسا لگتا ہے کہ اقبالؔ نے خود ان الفاظ کو ایجاد کیا ہے۔ یہ اقبال کا طلسم ہی ہے۔ کہ انھوں نے اردو ادب کو دنیائے عالم میں بین الاقوامی سطح پر لا کر کھڑا کر دیا۔ دنیا کا یہ اصول ہے کہ جب کوئی نئی چیز زمانے کے سامنے آتی ہے تو اس کی مخالفت ضرور ہوتی ہے۔ کبھی ایسا اس لئے ہوتا ہے کہ لوگ نئی نئی تبدیلی کو اپنانے سے خوفزدہ ہوتے ہیں اور کبھی ایسا اس لئے بھی ہوتا ہے کہ لوگ بنے بنائے بتوں کو توڑنا نہیں چاہتے۔ اقبالؔ کے سلسلے میں بھی ایسا ہی ہوا۔ لوگوں نے اقبالؔ اور ان کی فکر پر بڑی بحث کی۔ ان کے ہر نظریہ کی تردید کی گئی۔ خودی پر اعتراض کیا گیا۔ اقبالؔ تنقید کا ذخیرہ کم ہے کیوں کہ ناقدین نے یا تو بغیر کسی بحث کے سر تسلیم خم کیا ہے یا پھر بے جا اعتراضات درج کئے ہیں۔ اقبالؔ کی زبان و بیان، ان کی فکر، ان کی ذاتی زندگی ان کا فلسفی ہونا یہ تمام چیزیں بحث کے دائرے میں آئیں

اوران پر بہت کچھ لکھا گیا۔

اس سلسلے میں آل احمد سرور کا ایک مضمون ''اقبال اوراس کے نکتہ چیں'' بہت اہمیت رکھتا ہے کہ جس میں سرور صاحب نے ان تمام اعتراضات کو درج بھی کیا اوران کا جواب بھی پیش کیا۔سب سے پہلے انھوں نے سیماب اکبرآبادی کا ذکر کیا ہے۔سیماب اکبرآبادی نے اقبالؔ کی زبان پر اعتراض کیا جو رسالہ شاعر آگرہ ۱۹۳۵ء میں شائع ہوئے۔اقبال کی زبان اوران کے قوائد وغیرہ پر اعتراض بہت پہلے سے ہورہے تھے جن میں جوش ملسیانی پیش پیش رہے۔اقبال کی زبان میں پنجابی اثر ہونے پر لکھنؤ والوں کو بھی بڑی پریشانی تھی۔مگر سرور صاحب کے مطابق یہ اعتراضات اتنے اثر انگیز نہ تھے کہ ان کا جواب دیا جائے۔

اقبالؔ کی ذاتی زندگی پر بھی اعتراض ہوئے اور یہ کہا گیا کہ اقبالؔ کی فکر ان کی شاعری اوران کی ذاتی زندگی میں کافی تضاد ہے اورایسا اس لئے ہوا کہ انھوں نے ''سر'' کا خطاب قبول کیا۔ایک طرف وہ مغربی نظام کی تردید کرتے ہیں اور دوسری طرف اس اعزاز کو قبول بھی کرتے ہیں۔سالک صاحب نے اس پر ایک نظم بھی لکھی تھی کہ ''سرکار کے دربار میں سر ہوگئے اقبال''۔آل احمد سرور لکھتے ہیں:

> ''اقبالؔ کی ۶۱ سالہ زندگی میں صرف آٹھ سال ایسے نکلتے ہیں جن کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ وہ ان کی شاعری کے عام رجحان سے ہم آہنگ نہیں اسی کی بنا پر یہ کہنا صحیح ہوگا کہ عام طور پر اقبالؔ کی زندگی اور ان کی شاعری میں حیرت انگیز یکسانیت پائی جاتی ہے اور تھوڑے سے عرصے کو چھوڑ کر جب ان کے قدم ذرا متزلزل ہوگئے تھے ساری عمر وہ اسی راستے پر کامزن رہے جو ان کی شاعری کا تھا۔''[1]

---

[1] اقبال اوراس کے نکتہ چیں، آل احمد سرور، رسالہ اردو، (اقبال نمبر) ص ۳۵۰، ۱۹۳۸

اقبالؔ کی اسلامی فکر پر اعتراض کیا گیا اور کافی بحث ہوئی کہ وہ صرف مسلمانوں کے شاعر ہیں۔ فراق گورکھپوری جیسے شاعر نے بھی اقبالؔ کی اسلامی فکر پر اعتراض کیا کہ اگر سارا زمانہ مسلمانوں کا ہوگا تو فراق کا وجود کہا ہوگا؟ حالانکہ اقبالؔ جس نظام کو نافض کرنا چاہتے تھے اور جس وطن کا تصور رکھتے تھے اس کے لئے انھیں مذہب اسلام کے قوانین بہتر معلوم پڑے۔ مگر اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں تھا کہ وہ ساری دنیا کو مسلمان کرنا چاہتے تھے بلکہ وہ ایک نظام قائم کرنا چاہتے تھے کہ جس میں انسانیت پروان چڑھ سکے۔ وہ اپنے وطن سے محبت کرتے ہیں اور اس کی دلیل ان کے اشعار میں جگہ جگہ ملتی ہے جس کی عمدہ مثال ان کی نظم ''شعاع امید'' ہے جس میں کہتے ہیں ۔

چھوڑوں گی نہ میں ہند کی تاریک فضا کو
جب تک نہ اٹھیں خواب سے مردانِ گراخواب
خاور کی امیدوں کا یہی خاک ہے مرکز
اقبال کے اشکو سے یہی خاک ہے سیراب

اقبالؔ کے یہاں وطن اور وطنیت کا تصور ذرا مختلف ہے۔ وہ ہندوستان سے محبت کرتے ہیں مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ کسی اور ملک سے نفرت کی جائے۔

اقبالؔ کی شاعری پر ایک بڑی بحث یہ ہوئی کہ ان کی فکر اور شاعری کو بے عمل کہا گیا۔ اقبال صرف بیان کرتے ہیں حقیقت میں اپنی فکر کو عملی جامع نہیں پہنا پائے۔ بحث بہت دنوں تک چلتی رہی۔ اقبالؔ جس جہاں کی بات کرتے ہیں یا جس حرکت و عمل، جوش و ولولہ کا ذکر اپنی شاعری میں کرتے ہیں وہ ان کی زندگی میں عملی طور پر نظر نہیں آتا ہے۔ اس سلسلے میں آل احمد سرور نے احمد علی صاحب کی شکایت کو یوں درج کیا ہے:

''ا۔ اقبال کی شاعری خیالی ہے۔
۲۔ وہ ایک ناممکن اور بے معنی اسلامزم کی دعوت دیتی ہے۔

۳۔ بیماروں کی طرح زندگی سے گریز کرتی ہے اور حقیقت کو بھلانے کی خواہش سے پیدا ہوتی ہے۔

۴۔ یہ ہم کو بے عملی کی طرف کھینچتی ہے۔

۵۔رجعت پسندانہ ہے۔''[۱]

یہ تمام بحث بے بنیاد معلوم پڑتی ہے کیوں کہ اقبآل کا کلام عمل کی تلقین اور تربیت کرتا ہے۔ ہاں کہیں کہیں اقبآل ماضی کی طرف لوٹتے ضرور دکھائی پڑتے ہیں مگر ماضی سے ہی چراغ جلا کر مستقبل میں روشنی کی جاسکتی ہے۔ان تمام اعتراض کے جواب سرور صاحب نے اس مضمون میں اقبآل کے کلام کے ذریعہ ہی پیش کئے ہیں۔اور کہتے ہیں:

''اقبآل جتنے ماضی کے شاعر ہیں اتنے ہی حال واستقبال کے شاعر بھی ہیں۔ اقبآل نے زمانوں کو خانوں میں تقسیم نہیں کیا۔ وہ زمانوں کو ایک عارف کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ وہ اپنے سامعین کو آگے بڑھانا چاہتے ہیں۔ ماضی کی بنیادوں پر مستقبل کی تعمیر کرتے ہیں۔''[۲]

ترقی پسند تحریک کے ممتاز اور مشہور ناقد اختر حسین رائے پوری نے اقبال کو اسلامی فاشسٹ کہا ہے۔وہ ''ادب اور انقلاب'' میں لکھتے ہیں:

''اقبآل فاشستیت کا ترجمان ہے اور یہ درحقیقت زمانۂ حال کی جدید سرمایہ داری کے سوا کچھ نہیں۔ تاریخ اسلام کا ماضی اقبآل کو بہت شان دار معلوم ہوتا ہے۔اس کا خیال ہے کہ مسلمانوں کا دور فتوحات اسلام کے عروج کی دلیل ہے اور ان کا زوال یہ بتاتا ہے

۱؎ اقبال اور اس کے نکتہ چیں، آل احمد سرور، رسالہ اردو، (اقبال نمبر) ص ۳۵۵، ۱۹۳۸

۲؎ اقبال اور اس کے نکتہ چیں، آل احمد سرور، ص ۳۶۱

کہ مسلمان اسلام سے منحرف ہورہے ہیں .... بہرحال
وطنیت کا مخالف ہوتے ہوئے بھی اقبالؔ قومیت کا اس طرح قائل
ہے جس طرح مسولینی، اگر فرق ہے تو اتنا ہے کہ ایک کے نزدیک
قوم کا مفہوم نسلی ہے اور دوسرے کے نزدیک مذہبی۔ فاشستوں
کی طرح وہ بھی جمہور کو حقیر سمجھتا ہے۔ فاشزم کا ہم نوا ہوکر وہ
اشتراکیت اور ملوکیت دونوں کی مخالفت کرتا ہے .... اقبالؔ
مزدوروں کی حکومت کو چنداں پسند نہیں کرتا۔ وہ اسلامی فاشسٹ
ہے۔''[1]

اختر حسین رائے پوری کی طرح ترقی پسندوں نے اقبالؔ کی فکر پر بہت بحث کی جس میں مجنوں گورکھپوری اہمیت رکھتے ہیں کہ انھوں نے اقبال کی ''شاہین'' پر کافی تلخ اعتراض کئے۔ترقی پسندوں کے تمام اعتراضات کا ذکر مارکسی نقاد کے ضمن میں کیا گیا ہے اقبال کی فاشسٹ ہونے پر آل احمد سرور صاحب نے بطور جواب لکھا کہ:

''اقبالؔ نے کہیں کہیں اشتراکیت کے بعض اصولوں پر اعتراض کیا
ہے اس لئے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ فاشسٹ ہیں۔ حالانکہ وہ ان
تمام چیزوں سے بلند ہیں۔ میں نے ان سے ایک خط میں
دریافت کیا تھا کہ فاشزم اور کمیونزم کے متعلق کیا رائے رکھتے
ہیں۔اس کے جواب میں انھوں نے لکھا تھا کہ ''میرے نزدیک
فاشزم اور کمیونزم یا زمانۂ حال کے اور ''ازم'' کوئی حقیقت ہے جو
بنی نوع انسان کے لئے ہر نقطۂ نگاہ سے موجب نجات ہوسکتی ہے''

---

[1] ادب اور انقلاب، اختر حسین رائے پوری، ص ۸۳، ادارۂ اشاعت اردو، حیدرآباد (دکن)، ۱۹۴۳

اب اس کے بعد معترضین کی تشفی ہو جانی چاہئے۔"[1]

مجنوں گورکھپوری نے "شاہین" پر جو اعتراض کیا اس میں صداقت ذرا کم نظر آتی ہے ان کے انداز بیان میں تلخی زیادہ ہے مگر ڈاکٹر عقیل رضوی جو ترقی پسند تحریک کا ایک مقبول نام ہے انھوں نے توازن کے ساتھ "شاہین" پر چند سوال کئے۔ وہ لکھتے ہیں:

"شاہین کا عمل اور اس کی کوششیں، حالات اور ممکنات کے تحت ہوں گی؟ تاریخ کے اتار چڑھاؤ اس کی کوششوں کو متاثر کر سکیں گے یا نہیں؟ ایمان والوں کی جہد (Struggle) سیاسی کش مکش اور مادی حالات کے خلاف ہوگی یا موافقت میں یا صرف روحانی اور اخلاقی دنیا میں اس کا واضح جواب شاہین کے پاس نہیں ہے۔ وہ ایسے خاک دان سے کنارہ کش ہو جاتا ہے جہاں زندگی محض آب و دانے کا نام ہے۔ وہ "پورب اور پچھّم" سب کو چکوروں کی دنیا سمجھتا ہے تو پھر کس کے مقابلے میں یہ کشمکش جاری ہے؟ غیر اللہ کے خلاف؟ سرمایہ داری کے خلاف؟ یہ سب کچھ واضح نہیں ہے۔ جہد اور مقابلے کی کوشش (Competitive Spirit) کیا نتیجے نکالتی ہے اور یہ مقابلہ یا حالات کی سختیوں سے ٹکراتے رہنا کیا ٹکرانے والوں کو صرف ایمان و آگہی کے منطقے میں سر بلند کرتا ہے یا معاشی مقابلے اور مادی وسائل کی دنیا میں بھی؟ اور اگر ایسا بھی ہے تو یہ جذبہ دھیرے دھیرے شاہین کو اسی سرمایہ دارانہ نظام کے مقابلے کی دوڑ میں لے جاتا ہے جہاں فرسٹریشن (Frustration) یعنی

[1] اقبال اور اس کے نکتہ چیں، آل احمد سرور، ص ۳۷۰

محرومیاں خوف وحراس، تشویش، تشکیک عدم اعتمادی، مقابلے میں
ایک دوسرے کا گلا کاٹنے اور متحدہ استحصال کی صورتیں بھی رونما
ہوتی ہیں۔''[1]

ناقدین کے یہ اعتراض اقبال پر اپنی جگہ پر صحیح بھی ہیں اور اصل تنقید کا حق بھی ادا کرتے ہیں۔ اقبالؔ نے ایک تصور کی دنیا قائم ضرور کی جو انسان میں جوش اور ولولہ پیدا کرتی ہے مگر ان کا تصور مبہم سا ہو جاتا ہے کیوں کہ وہ کوئی عملی طریقہ کار اختیار نہیں کر پاتا اور یہاں اقبالؔ کی فکر بحث اور اعتراضات کا نشانہ بنتی ہے۔ اپنے اسی مضمون میں ڈاکٹر عقیل رضوی رجائیت کا ذکر کرتے ہوئے اقبالؔ پر سوالیہ نشان لگاتے ہیں اور لکھتے ہیں:

''شاہین دراصل مردمومن ہی کا عکس ہے جو صرف سوزِ دروں اور
قوت عمل سے سب کچھ کرسکتا ہے۔ یہ تصور تسخیر فطرت کا ایک
رومانی، مبہم اور کسی حد تک اندھا تصور ہے۔ ایسے افراد، اقبالؔ کے
یہاں کسی سماجی نظام کے توڑ پھوڑ یا کشمکش سے وجود میں نہیں آتے
بلکہ ایمان کل اور عقیدوں کے راستے سے ان کی دنیا تک رسائی
ہوسکتی ہے۔ لیکن جو سیاسی اور سماجی تبدیلیاں، جمہوری یا غیر جمہوری
حکومتوں کے برتاؤ اور رویے سے ہوتی رہتی ہیں یا ان تبدیلیوں
سے جو افراد کی زندگی میں انقلاب لاسکتی ہیں اور پھر وہ حالات کے
جبر کے تحت کیسا انسان بنے گا، اس کا ذکر اقبالؔ نہیں کرتے اور اگر
کہیں کچھ اشارے ملتے ہیں تو ان پر ان کی رجائیت یہ حکم لگاتی ہے
کہ یقین محکم اور عمل پیہم اپنے حسبِ منشا سب کچھ بدل سکتے ہیں

[1] سماجی تنقید اور تنقیدی عمل، ڈاکٹر سید محمد عقیل، ص ۱۵۹، تہذیب نو پبلیکیشنز، الہ آباد، ۱۹۸۰

اوراس طرح بدلے ہوئے حالات اس کا کچھ نہیں بگاڑ سکتے۔''[1]

اقبالؔ کے تصور شاہین پر اعتراض کرنے والوں میں کلیم الدین احمد کا نام پیش پیش رہا ہے۔ حالانکہ وہ ایک منفی نقاد کی حیثیت سے اردو ادب میں پہچانے جاتے ہیں کیوں کہ انھوں نے اردو ادب کے تمام بڑے ناموں پر تنقید کی ضرب لگائی اور کہیں کہیں تو ان کی تنقید تنقیص کے زمرے میں آجاتی ہے۔ انھوں نے اقبالؔ کے تصور''شاہین'' ہی نہیں بلکہ ان کی پوری فکر کو اپنی تنقیدی آرا کے زد میں رکھا۔کلیم الدین اپنی کتاب''اقبال ایک مطالعہ'' میں''شاہین اور The windhover'' کا تقابلی مطالعہ پیش کرتے ہیں جس میں انھوں نے ہوپکنس کی نظم کے آگے اقبالؔ کی شاہین کو کمتر درجے کا ثابت کیا ہے اور اس میں عمل اور جذبہ کی کمی بتائی ہے۔ حالانکہ انھوں نے اپنے اس تقابل میں جانبداری سے کام نہیں لیا۔ کیوں کہ ہوپکنس کی نظم کی تعریف میں زیادہ صفحے سیاہ کئے اور شاہین کو اس مطالعہ میں کم جگہ دی گئی ہے۔ سب سے پہلے کلیم الدین نے نظم''شاہین'' کو نقل کیا ہے۔

کیا میں نے اس خاک داں سے کنارا
جہاں رزق کا نام ہے آب و دانہ
بیاباں کی خلوت خوش آتی ہے مجھ کو
ازل سے ہے فطرت میری راہبانہ
نہ باد بہاری نہ گل چیں نہ بلبل
نہ بیاری نغمۂ عاشقانہ
خیابانیوں سے ہے پرہیز لازم
ادائیں ہیں ان کی بہت دلبرانہ

---

[1] سماجی تنقید اور تنقیدی عمل، ڈاکٹر سید محمد عقیل، ص ۱۵۸

ہوائے بیاباں سے ہوتی ہے کاری
جواں مرد کی ضربت غازیانہ
حمام و کبوتر کا بھوکا نہیں میں
کہ ہے زندگی باز کی زاہدانہ
جھپٹنا پلٹنا پلٹ کر جھپٹنا
لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ
یہ پورب یہ پچھّم چکوروں کی دنیا
مرا نیلگو آسماں بیکرانہ
پرندوں کی دنیا کا درویش ہوں میں
کہ شاہیں بناتا نہیں آشیانہ

اس نظم کی روشنی میں کلیم الدین لکھتے ہیں:

''شاہین چکوروں کو اوران کی دنیا کو حقارت کی نظر سے دیکھتا ہے اور اپنی طاقت پر اسے غرہ ہے کیوں کہ وہ لہو سے چکوروں کے آلودہ چنگ رہتا ہے شاید اسی لئے کسی نے کہا ہے کہ اقبال میں FASCIST رجحان تھا اور وہ نری طاقت کے پجاری تھے۔''[1]

کلیم الدین دوسری جگہ اقبالؔ اور ہوپکنس کا موازنہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اقبالؔ کے یہاں صرف ایک نثری بیان ہے۔ میں نے اس خاکداں سے کنارا کیا جہاں رزق کا نام آب ودانہ ہے اس میں نہ تو جذبات کی گرمی ہے اور نہ تخیل کی رنگ آمیزی۔ بخلاف اس کے

[1] اقبال ایک مطالعہ، کلیم الدین احمد، ص ۳۴۷، کریسنٹ کوآپریٹو پبلشنگ سوسائٹی لیمیٹیڈ، گیا، ۱۹۷۹

ہوپکنس میں ایک مسرت آمیز حیرت ہے کہ اسے یہ تاباب تجربہ
حاصل ہوگیا اسی لئے وہ کہتا ہے"I CAUGHT" یہ نہیں کہ
اس نے واقعی شاہین کو پکڑ لیا تھا بلکہ اس لئے اسے صبح کے
دلارے، آفتاب کو چک کا جلوہ میسر ہوگیا تھا جسے بوقلمونی صبح کا
حسن کھینچ لایا تھا۔ پھر یہاں شعریت بھی ہے جذبات کی گرمی بھی
ہے اور تخیل کی رنگ آمیزی بھی۔ پھر ہوپکنس کا مخصوص و منفرد
اسلوب بھی ہے۔"[1]

دراصل کلیم الدین صاحب انگریزی ادب کے آگے اردو ادب اور اردو تنقید کو حقیر سمجھے تھے حالانکہ وہ اردو میں ہی لکھ رہے تھے مگر پھر مغرب کی عینک لگا کر ہی اردو ادب کا جائزہ لیتے رہے۔ وہ یہ بھول گئے ہر زبان کا اپنا ایک معیار ہوتا ہے کچھ اصول ہوتے ہیں۔ جو دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ مغربی معیار پر مشرقی ادب کو تولنا صحیح نہیں ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"لہرائی ہوئی لیکن مستحکم ہوا پوپکنس کے شاہین کے زیر قدم ہے اور
وہ پھر کس طرح بلندی پر تیز رفتار ہوتا ہے اور پھر وہ کیسے عالم وجد
میں گویا ہوا کی لمبی باگ ڈور سے منسلک ہوکر بڑے چکر لگانے لگتا
ہے اور پھر پیچ وخم کھا کر اپنا رخ بدل دیتا ہے اور کیسے یکا یک اس کی
تیز پروازی کے بعد نرم روی تیز و تند ہوا کو دھتکار دیتی ہے۔ اسی
کرتب اور مہارت کو دیکھ کر ہوپکنس کے دل نیم مردہ میں پھر زندگی
کی لہر دوڑ جاتی ہے کچھ قصور تو اردو زبان کا ہے۔ اسکے اوزان و بحور
کا کہ اسمیں وہ EFFECTS نہیں پیدا کئے جاسکتے ہیں۔ جو

[1] اقبال ایک مطالعہ، کلیم الدین احمد، ص ۳۵۳

انگریزی شاعری میں ممکن ہیں۔لیکن اصل بات یہ ہے کہ ہوپکنس
نے شاہین کو دیکھا ہے۔اس کی پرواز کو دیکھا ہے اس کی مہارت کو
دیکھا ہے لیکن اقبال کے لئے شاہین محض ایک علامت ہے۔انہیں
کچھ کہنا ہے اور شاہین محض ایک MOUTHI ہے جس کے
ذریعہ وہ اپنے خیالات کو بیان کرتے ہیں۔''[1]

دراصل کلیم احمد کا مطالعہ بے حد وسیع تھا لیکن اردو شاعری کے محبوب کی طرح ''نکتہ چیں'' بھی ہیں۔وہ آسمان پر روشن ستارے کو نظر انداز کر دیں گے رات کی تاریکی کا ذکر زیادہ کریں گے۔وہ تنقید میں کسی سیاسی مکتبۂ فکر سے متاثر نہیں ہیں اور اپنے بنائے ہوئے معیار پر تخلیق کو پرکھتے ہیں۔وہ یقیناً مہتاب میں دھبے اور گلوں میں کانٹے تلاش کرتے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ وہ انگریزی میں سوچتے ہیں اور اردو میں لکھتے ہیں۔اور اسی وجہ سے ان کی تنقید کو منفی کہا جاتا ہے۔کلیم الدین صاحب نے اقبال کے تصور شاہین پر ہی نہیں بلکہ اقبالؔ کی پوری شاعری پر سوال اٹھایا اسے پیغام اور فقط خطابت کی شاعری کا نام دیا۔ انھیں اقبالؔ کے یہاں شعریت نہیں بلکہ نثریت نظر آتی ہے جس کا جواب پروفیسر جگن ناتھ آزاد نے دیا۔ جس کا ذکر ڈاکٹر حنیف نقوی نے شاعر کا اقبالؔ نمبر ایک جائزہ میں کیا ہے:

''پروفیسر جگن ناتھ آزاد نے ''اقبال خطابت اور شاعری'' میں
پروفیسر کلیم الدین احمد کے اس بنیادی اعتراض کو کہ ''اقبال کا کلام
خطابت ہے پیغام ہے شاعری نہیں'' بڑے ظالمانہ انداز میں رفع
کرنے کی کوشش کی ہے۔پروفیسر کلیم الدین احمد کا شمار اردو کے
صف اول کے ناقدین میں ہوتا ہے لیکن تنقید نگاری کے لئے جس
معروضی طرز فکر اور غیر جذباتی رویے کی ضرورت ہوتی ہے وہ اس

---

[1] اقبال ایک مطالعہ، کلیم الدین احمد، ص ۳۵۵

سے یکسر عاری تھے۔ انھوں نے اپنی معمولی درجے کی شاعری کو
فخریہ انداز میں منظر عام پر لاکر اور اپنے والد کے کلام کو اعلیٰ درجے
کی شاعری کا نمونہ قرار دے کر جس قسم کی تنقیدی بصیرت کا مظاہرہ
کیا ہے اس کے بعد اقبالؔ یا کسی دوسرے شاعر کے بارے میں ان
کے منفی انداز فکر کی زیادہ اہمیت باقی نہیں رہ جاتی۔''[1]

پروفیسر صاحب کا یہ جواب تھوڑا تلخ ضرور ہے مگر تنقید کے سلسلے میں بالکل صحیح ہے۔ جب ہر طرف عیب ہی عیب نظر آنے لگے تو پھر شاید نظر خراب ہے۔ اطراف میں کوئی کمی نہیں ہے اور اگر ہے بھی و عیب نکالنے والے کی رائے کی اہمیت باقی نہیں رہ جاتی۔

اقبالؔ کے شاہین کو اخلاق اور انسانی اعتبار سے سماج کے لئے خطرناک اور بے رحم کہنے والے معترضین کو عزیز احمد بہت عمدہ جواب پیش کرتے ہیں اور لکھتے ہیں:

''اقبالؔ کے معترضین نے بڑی غلطی کی۔ ایسے بیانات کو جو
حیاتیات میں واقعات کی حیثیت رکھتے ہیں انھوں نے اقبالؔ کے
تصور حرکت وقوت سے وابستہ کر کے ان کو اخلاقیات سے متعلق
سمجھا ہے۔ جہاں کہیں شاہین کے پنجے سے تدرو یا کبوتر کی
خونریزی کا ذکر آیا ہے۔ وہاں شاہین حیاتیات کا ایک رمز ہے۔ نہ
کہ اخلاقیات کا اور شاہین اور کبوتر میں شکاری اور شکار کے رشتے کو
انسانوں میں طاقتور اور کمزور انسانوں کا رشتہ سمجھنا اور اس بیان پر یہ
قرار دینا کہ اگر بوڑھے عقاب نے شاہینی بچے کو کبوتروں پر جھپٹنے کی
تعلیم دی ہے۔ یا اگر شیطان آدم کو تدرودں کا خون بہانے کی

---

[1] مجلس اقبال، پروفیسر آفاق احمد، ص ۷۶، کل ہند علامہ اقبال ادبی مرکز بھوپال، مدھیہ پردیش، ۲۰۰۱

ترغیب دے رہا ہے۔تو یہ لفظی طور پر انسانی اخلاقیات پر بجسہٖ منتقل ہوسکتا ہے۔ بڑی ہی سخت غلطی ہے۔ اقبالؔ کا شاہین بہت سے معترضین کے نزدیک فاشسطیت کا رمز ہے۔ان معترضین کا خیال ہے کہ اقبالؔ نے''جنگل کے قانون'' کو اخلاقیات اور معاشیات پر منطبق کیا ہے اور یہی ان معترضین کی غلطی ہے جو غالباً اقبالؔ کے سطحی مطالعے کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔''[۱]

اقبالؔ کی شاہین پر سب سے زیادہ اعتراض کیئے گئے۔اور یہ ہمیشہ بحث کا موضوع بنا رہا۔الغرض عزیز احمد صاحب نے اقبالؔ کے اس خط کا ذکر کیا جس میں اقبال شاہین کی وضاحت خود کرتے ہیں۔عزیز احمد لکھتے ہیں:

''ظفر احمد صاحب صدیقی کے نام اپنے مشہور خط میں اقبالؔ نے یہ صراحت کردی ہے کہ شاہین کوئی ایسی تشبیہہ نہیں جو براہ راست اقتصادی اخلاقیات پر منطبق ہوجائے شاہین ایک خاص معنوں میں رمز ہے۔اقبالؔ لکھتے ہیں، شاہین کی تشبیہہ محض شاعرانہ تشبیہ نہیں اس جانور میں اسلامی فقر کے تمام خصوصیات پائے جاتے ہیں (۱) خوددار اور غیرت مند ہے اور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا۔ (۲) بے تعلق ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا۔ (۳) بلند پرواز ہے۔(۴) خلوت پسند ہے۔(۵) تیز نگاہ ہے۔''[۲]

اقبالؔ کی فکر کا سب سے اہم اور مضبوط پہلو ان کا فلسفۂ خودی ہے جس سے اقبالؔ کو بھی ایک پہچان دی۔اور تمام تر تشبیہات واستعیارات اسی فلسفۂ خودی کی وضاحت میں وضع کیئے گئے۔اقبالؔ کی

[۱] اقبال نئی تشکیل، عزیز احمد، ص ۲۲۸، اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۸۰

[۲] اقبال نئی تشکیل، عزیز احمد، ص ۲۳۱

شاعری کا اصل مقصد ہی اس خودی کی تکمیل اور اس کے ذریعہ انسان اور انسانیت کی بقا ہے۔ مگر اقبالؔ نے اس موضوع پر بھی بہت معترضین کا سامنا کیا۔ یہاں تک کہ مجاز نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا کہ

جہاں غریب کونان جویں نہیں ملتی
وہاں حکیم کے در سے خودی کو کیا کہئے

بھوک لگی ہے تو کیا خودی کھائیں۔ پیاس لگی ہے تو کیا خودی کو پئیں۔ اس طرح کی بحثیں عام ہیں۔ اور شاید ایسا اس لئے ہے کہ اقبالؔ نے ایک تصور تو دیا مگر اسے کوئی عملی جامع نہ پہنا سکے اس لئے لوگوں کو اس گاڑھے فلسفے کو سمجھنے میں دشواریاں پیدا ہوئیں۔ ڈاکٹر مسعود حسین کہتے ہیں:

''اقبالؔ کا تصور خودی مجھے ڈر ہے کسی دن کوئی شورہ پشت ماہر نفسیات ضرور کہہ اٹھے گا، ایک مخصوص جبلت کا آسیب ہے۔''

آگے مسعود صاحب اپنی بات کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اقبالؔ کے فلسفیانہ خیالات کی بڑی دلچسپ حقیقت ہے کہ جس طرح ان کی ابتدا نہیں معلوم ان کی انتہا بھی تاریکیوں میں کھو جاتی ہے۔ وہ بیک وقت جدید بھی ہیں اور قدیم بھی۔ ایک طرف وہ اپنا سلسلۂ فکر ارتقائی مفکروں سے ملاتے ہیں۔ اور دوسری طرف ان کا طریق فکر متکلمانہ بھی ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اپنے افکار میں ارتقائی نظریہ حیات کا پورا حل پیش نہ کر سکے۔ حیات کی تکمیل کس رنگ سے ہوگی؟ کس مقام پر ہوگی؟ کیا کائنات بھی مکمل ہو جائے گی تو کیا اس طرح یہ ارتقائی فلسفہ کا بطلان نہیں بن جاتی اس لئے صرف دو صورتیں ممکن ہیں۔ یا تو ارتقا کو ایک خاص مقام پر ختم کر دیں ورنہ پھر حقیقت کلی کے ارتقا کو بھی تسلیم کریں۔ دونوں طریقوں سے

وحدانیت پرستوں کے لئے دقتوں کا سامنا ہے۔اقبآل برگساں کی
طرح اس کا کوئی پیش نہ کرسکے۔‘‘[۱]

اس طرح کے بےشمار اعتراضات ہیں جو اقبال کی فکر پر ہمیشہ سے کئے جاتے رہے ہیں۔ان تمام کا ذکر کرنا مشکل امر ہے مگر میں نے ایک ادنیٰ سی کوشش کی ہے کہ کچھ حوالے پیش کرسکوں اور شاید اسی وجہ سے اس باب میں حوالوں کی تعداد زیادہ ہے۔اقبآل کی فکر پر بحث کا موضوع بہت طویل ہے اقبآل کے ناقدین نے انھیں ہر اعتبار سے اور ہر رخ سے پرکھنے کی کوشش کی ہے جن میں کچھ نے بے جاں تعریفوں کے پل باندھ دئے اور کچھ نے بے جاں نقص نکالے مگران سے اقبآل کی حیثیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا بلکہ وہ اور تابنا کی کے ساتھ چمکتے ہیں۔آخر میں عبدالحق صاحب کا ایک اقتباس نقل کرنا ضروری ہے جو اس موضوع پر پوری وضاحت کرتا ہے۔عبدالحق لکھتے ہیں:

’’اقبآل کے زیادہ تر نقادوں نے افراط وتفریط سے کام لیا ہے یہی وجہ ہے کہ بعض حضرات صرف اس پر زورصرف کرتے ہیں کہ اقبآل نے تمام وکمال یورپ سے استفادہ کیا ہے اور بعض صرف اسلام سے تعبیر کرتے ہیں۔دو انتہا پسندی کی مثالیں ملتی ہیں۔مگر جو چیز قابل ذکر ہے اسے نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔مشرق ومغرب کی روح تمدن سے اقبآل نے اپنی نظر اور اپنے اکتساب سے کتنا حاصل کیا ہے۔اقبآل کا کچھ اپنا بھی کارنامہ ہے یا سب نقالی ہے۔ اقبآل کا ذاتی اکتساب فکر پر بنیادی خیال میں موجود ہے اور دعوت فکر ونظر دیتا ہے۔سمت و رفتار کے تعین میں البتہ فرق ہوسکتا ہے۔‘‘[۲]

---

[۱] اردو زبان وادب،ڈاکٹر مسعود حسین،ص ۴۳۷،ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ،۱۹۶۳

[۲] اقبال کے ابتدائی افکار،عبدالحق،ص ۲۰۱،شعبۂ اردو دہلی،یونیورسٹی دہلی،۱۹۶۹

(ج) کیا فکر اقبال اقبال کی شعری نزاکت کو مجروح کرتی ہے؟

کہا گیا ہے کہ حسن دیکھنے کے لئے ہے۔لمس یا چھونے کے لئے نہیں ہے۔اس میں کوئی شک نہیں کہ بہت سارے امور ایسے ہوتے ہیں جن کی نزاکت و لطافت دلائل کا بوجھ نہیں برداشت کر سکتی۔ کبھی بلبل نے گل سے یہ نہیں کہا ہوگا کہ جناب ان کانٹوں کے درمیان اس طرح کھل کھلا کر ہنس رہے ہیں آپ کو خبر بھی ہے کہ آنے والے کل میں آپ کا مقدر مرجھا جانا ہے۔مثلاً شباب جب آتا ہے اپنی تمام تر رانائی اور حسن کے ساتھ قیامت ڈھاتا ہے مگر پھر اس کے بعد یہ صورت ہوتی ہے کہ سوچنا پڑتا ہے جس پر ہم جان دیا کرتے تھے۔اقبال نے اس پورے تصور کو اپنی نظم ''حقیقت حسن'' میں واضح کیا ہے۔اور یہ سمجھایا ہے کہ چاہے وہ چاند کی روشنی ہو ستاروں کی دمک ہو یا پھولوں پر شبنم کی بوندیں ہو یا کلی کا پتوں کے درمیان سے سر نکال کر مسکرانے کی کوشش کرنا ہو اور درختوں کے زرد پتوں کا انھیں ڈانٹنا ہو کہ پہلے ہمیں تو دیکھ لو پھر اپنی حد سے نکل کر مظاہرہ شباب کرنا۔یہ حقیقت حسن جو اقبال کے لفظوں میں یوں ہے۔

خدا سے حسن ے اک روز یہ سوال کیا
جہاں میں کیوں نہ مجھے تو نے لازوال کیا
ملا جواب کہ تصویر خانہ ہے دنیا
شب دراز عدم کا فسانہ ہے دنیا
ہوئی ہے رنگ تغیر سے جب نمود اس کی
وہی حسین ہے حقیقت زوال ہے جس کی
کہیں قریب تھا یہ گفتگو قمر نے سنی
فلک پہ عام ہوئی اختر سحر نے سنی

سحر نے تارے سے سن کر سنائی شبنم کو

فلک کی بات بتا دی زمیں کے محرم کو

بھر آئے پھول کے آنسو پیام شبنم سے

کلی کا ننھا سا دل خون ہوگیا غم سے

چمن سے روتا ہوا موسم بہار گیا

شباب سیر کو آیا تھا سوگوار گیا

اس پوری نظم میں فلسفۂ حسن شعری لطافت کو مجروح نہیں کرتی۔ دراصل اقبال کے سلسلے میں یہ بات شروع سے موضوع بحث رہی ہے کہ اتنے بھاری بھرکم فلسفے کو شاعری جیسی نرم و نازک صنف میں بیان کرنا کیا صحیح ہے اور اگر ہے تو پھر اقبالؔ اس میں کتنے کامیاب ہیں؟ جوش ملیح آبادی کا شعر ہے۔

رحم اے نقاد فن یہ کیا ستم کرتا ہے تو

کوئی خار سے چھوتا ہے نبض رنگ و بو

منطقی کانٹے پہ رکھتا ہے کلام دل پذیر

کاش اس نکتے کو سمجھے تیری طبع حرف گیر

اقبالؔ پر بھی یہی الزام ہے کہ انھوں نے شعر و شاعری جیسی نرم و نازک صنف کو فلسفے کی نوک خار سے چھوا۔ مگر ایسا نہیں ہے اقبالؔ کا یہ کارنامہ ہے کہ انھوں نے مشکل ترین فلسفیانہ خیالات کو شاعری میں یوں پرویا کہ وہ اسی کا ہوگیا۔

اقبالؔ کی شاعری ایک مقصد کے تحت ہے۔ اور وہ مقصد انسانیت کی بہبود بقا چاہتا ہے۔ اقبالؔ یہ سمجھتے تھے کہ وہ جن فلسفیانہ نکات کی بات کر رہے ہیں وہ نہایت خشک ہیں اور لوگوں کے ذہن تک اس کی رسائی مشکل ہے اس لئے انھوں نے شاعری کے لطیف پیرائے کو اپنایا۔ نئے استعارے وتشبیہات قائم کی تاکہ وہ اپنا پیغام اور مقصد واضح کر سکیں۔ اقبالؔ کہتے ہیں۔

شعریت کیوں گریباں گیر ہو ذوق تکلم کی
چھپا جاتا ہوں اپنے دل کا مقصد استعارے میں

اقبالؔ حالیؔ کی طرح شعر کو مقصد کے لئے استعمال کرنے کے خواہاں تھے۔اور وہ اس کا ذکر اپنی نظم ''شمع اور شاعر'' میں کرتے ہیں۔وہ لکھتے ہیں۔

شمع محفل ہو کے تو جب سوز سے خالی رہا
تیرے پروانے بھی اس لذت سے بیگانے رہے
رشتۂ الفت میں جب ان کو پرو سکتا تھا تو
پھر پریشاں کیوں تیری تسبیح کے دانے رہے
شوق بے پروا گیا فکر فلک پیما گیا
تیری محفل میں نہ دیوانے نہ فرزانے رہے
وہ جگر سوزی نہیں وہ شعلہ آشامی نہیں
فائدہ پھر کیا جو گرد شمع پروانے رہے

ان اشعار سے معلوم پڑتا ہے کہ اقبالؔ شاعر کو محض دل جوئی اور بیان کی حد تک نہیں رکھنا چاہتے ہیں بلکہ وہ اس سے قوم وملت کی رہنمائی بھی چاہتے ہیں۔اس سلسلے میں قاضی عبدالرحمٰن ہاشمی ایک اہم بات کہتے ہیں:

''اقبالؔ کا ہنر اور عیب دونوں یہی ہے انھوں نے اپنے سر بعض ایسی بھی سماجی و معاشرتی اصلاح کی ذمہ داریاں لے لیں جنھیں ایک بلند شاعر لینے سے گریز کرتا ہے۔اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اس کے اندر اس فریضے سے نپٹنے کی صلاحیت نہیں ہوتی بلکہ اس کا فن اس نظم وضبط کا متحمل نہیں ہوسکتا جس کے تحت معاشرتی سطح پر کسی انقلاب

کو برپا کیا جاسکتا ہے۔ اقبالؔ کے اسی احساس فرض نے انھیں اس
بات پر مجبور کر دیا کہ وہ اپنی شاعری کو ایک خاص نظام فکر و فلسفے کا
تابع کر دیں جس کی جھلک ان کی شاعری میں قدم قدم پر دیکھی
جاسکتی ہے اس رویے نے جہاں اقبالؔ کے شعری تخیل کو
لامرکزیت اوراس کے نتیجے میں حاصل ہونے والے روحانی کرب
سے محفوظ رکھا وہیں پر ان کی شاعری کو تھوڑا بہت محدود بھی کر دیا۔
اس لئے کہ ایک خاص نظام فکر و فلسفے سے وابستہ شاعری کو وجود میں
لانے کے لئے بعض ایسی قربانیاں دینی پڑیں جو سخت مہنگی ثابت
ہوئیں چنانچہ انھیں شاعری میں خود کلامی کے لہجے کے بجائے
خطابت، بالواسطگی اور مبہم انداز بیان کے بجائے وضاحت
صراحت اور منطقی طرز استدلال کو اختیار کرنا پڑا۔"[1]

قاضی صاحب کے اس طویل اقتباس میں صداقت تو ہے مگر ایسا بالکل بھی نہیں ہے کہ اقبالؔ کے ہاتھ سے شعریت جاتی رہی ہو۔ اتنے بلند خیال اور ایسے خشک موضوع کو شاعرانہ لب ولہجہ عطا کرنا۔ انھیں تشبیہہ واستعیارہ سے سجانا صرف اقبالؔ کا ہی کارنامہ بھی ہے۔ اقبالؔ کی نظم "حسن وعشق" اس شعری کارنامے کی عمدہ مثال ہے۔ جہاں اقبالؔ نے جمالیات کے پہلو کو برقرار رکھا اور شعریت سے بھرپور نظم پیش کی۔

جس طرح ڈوبتی ہے کشتی سیمین قمر
نور خورشید کے طوفان میں ہنگامہ سحر
جیسے ہوجاتا ہے گم نور کا لے کر آنچل
چاندنی رات میں مہتاب کا ہم رنگ کنول

---

[1] شعریات اقبال، قاضی عبیدالرحمٰن ہاشمی، ص۲۷، قاضی عبدالرحمٰن ہاشمی شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئ دہلی، ۱۹۸۶

جلوۂ طور میں جیسے ید بیضائے کلیم
موجۂ نکہت گلزار میں غنچے کی شمیم
ہے ترے سیل محبت میں یونہی دل میرا
تو جو محفل ہے تو ہنگامۂ محفل ہوں میں
حسن کی برق ہے تو عشق کا حاصل ہوں میں
تو سحر ہے تو میرے اشک ہیں شبنم تیری
شام غربت ہوں اگر میں شفق تو میری
مرے دل میں تیری زلفوں کی پریشانی ہے
تیری تصویر سے پیدا میری حیرانی ہے
حسن کامل ہے ترا عشق ہے کامل میرا
ہے میرے باغ سخن کے لئے تو باد بہار
میرے بے تاب تخیل کو دیا تو نے قرار
جب سے آباد تیرا عشق ہوا سینے میں
حسن سے عشق کی فطرت کو ہے تحریک کمال
تجھ سے سرسبز ہوئے میری امیدوں کے نہال
قافلہ ہوگیا آسودۂ منزل میرا

اس پوری نظم کو نقل کرنے مقصد ہی یہ ہے کہ یہ نظم شعریت سے بھرپور ہے اقبآل نے یہاں پر کوئی منطقی اور فلسفیانہ باتیں نہیں کی ہیں مگر پھر بھی کامیاب ہیں۔ ہر بند اپنے آپ میں مکمل ہے۔ پہلے بند میں فطرت کی خوبصورت تصویر ہے اور یوں بھی اقبآل فطرت کی مصوری میں مہارت رکھتے ہیں۔ جس کی سب سے عمدہ مثال ''خضر راہ'' کا وہ پہلا بند ہے ''ساحل دریا پہ میں اک رات محو نظر''۔

اس نظم کا دوسرا بند کلاسیکی رنگ لئے ہوئے کہ عشق حسن پر کس طرح فدا ہونا ہے۔ اشک، شبنم، شام غریب یہ تمام ترکیبیں کلاسیکی نوبت کی ہیں۔ مگر جب آخر میں وہ کہتے ہیں ''حسن کامل ہے تیرا، عشق ہے کامل میرا'' تو وہ اردو ادب کے اس عاشق کی طرح نہیں جو محبوب کے کوچے میں اپنی انا اور خودداری کا سودا کر دیتا ہے بلکہ یہاں پر اقبالؔ کے یہاں غالبؔ کے عاشق کی خودداری دکھائی پڑتی ہے جہاں عاشق عشق تو کرتا ہے حسن پر فدا بھی ہے مگر اسے اپنے عشق پر ناز ہے۔ کہ وہ کامل ہے۔ اور آخر میں ایک نیا انداز نظر آتا ہے جہاں عشق مکمل ہوتا ہے اور عاشق آسودہ ہوتا ہے۔

اقبالؔ کو مکمل طور پر سمجھنے کے لئے صرف ان کی پیغمبرانہ شاعری ہی کا مطالعہ کافی نہیں ہے۔ ان کی یہاں جو خوبصورت تشبیہہ واستعیارے موجود ہیں ان کا مطالعہ بھی ضروری ہے۔ اقبالؔ کے یہاں جو تصور جمال ہے اسے سمجھنا بھی بے حد ضروری ہے۔ اقبالؔ کو صرف ایک پیغام مبر اور حکیم ہی سمجھا گیا جو اپنے فلسفیانہ تیر و کمال لے کرامت کو راہ مستقیم دکھانے چلا ہے۔ ایسا نہیں ہے اقبال بحیثیت شاعر بہت کامیاب ہیں۔ ان کے یہاں حسن ہے عشق ہے۔ حسن کا ایک تصور ہے جو عام رواج سے ذرا مختلف ضرور ہے مگر بے حد مناسب اور توازن کے ساتھ ہے۔ اقبال جس حسن کی تلاش کرتے ہیں وہ انھیں اس عالم میں شاید موجود نہیں ملتا مگر وہ حسن کی وضاحت کچھ یوں کرتے ہیں۔ نظم ''جلوۂ حسن'' میں کہتے ہیں۔

جلوۂ حسن کہ ہے جس سے تمنا بے تاب
پالتا ہے جسے آغوش تخیل میں شباب
ابدی بنتا ہے یہ عالم فانی جس سے
ایک افسانۂ رنگیں ہے جوانی جس سے
جو سکھاتا ہے ہمیں سر بہ گریباں ہونا
منظر عالم خاطر سے گریزاں ہونا

دور ہوجاتی ہے ادراک کی خامی جس سے
عقل کرتی ہے تاثر کی غلامی جس سے
آہ! موجود بھی وہ حسن کہیں ہے کہ نہیں
خاتم دہر میں یا رب وہ نگیں ہے کہ نہیں

اقبالؔ کے یہاں تشبیہہ و استعیارے اور علامتیں بے شمار ملتی ہیں جو زیادہ تر اسلامی یا ان کے فلسفۂ خودی کی وضاحت کرتی ہیں مگر ''بانگ درا'' کے شروعاتی حصے میں جو ۱۹۰۵ تک کی مدت کا ہے وہاں خالص رومانی تشبیہات بھی ملتی ہیں۔ مثال کے طور پر ''عشق اور موت'' میں کہتے ہیں۔

سہانی نمودِ جہاں کی گھڑی تھی
تبسم فشاں زندگی کی کلی تھی
اٹھی اول اول گھٹا کالی کالی
کوئی حور چوٹی کو کھولے کھڑی تھی

اس طرح کے اشعار کا ذکر کرتے ہوئے عبیدالرحمٰن ہاشمی لکھتے ہیں:

''مذکورہ اشعار اقبالؔ کی ابتدائی فکر سے تعلق رکھتے ہیں جو شروع سے لے کر ۱۹۰۵ء تک کی مدت کا احاطہ کرتے ہیں۔ یہ زمانہ اقبالؔ کی شاعرانہ شخصیت اور مستقبل کے بلند خوابوں کی تعمیر کا بھی ہے اور یہ وہ دور بھی ہے جب اقبالؔ ایک غیر متعین شاعرانہ مسلک پر یقین رکھتے ہوئے اپنے لئے اظہار و انفرادیت کے نئے امکانات کی کوشش میں مصروف ہیں۔ اس دور کی تشبیہات میں معنوی گہرائی اور فکری ہمہ جہتی کے بجائے ایک جذبۂ آرائش پوشیدہ ہے جس کے سبب شاعر کے لئے بعض رنگیں اور دلکش شعری پیکروں کی تخلیق

ممکن ہوتی ہے۔''[1]

ان تمام اشعار کو دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے یہاں شاعری اور خالص رومانی شاعری کی مثالیں موجود ہیں۔ڈاکٹر وہاب اشرفی کے مطابق اقبال کی رومانی شاعری کو بہت سی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔جس میں علی گڑھ تحریک کی اجتماعیت اور عقلیت پسندی اور حالی کی حقیقت پسندی بھی شامل ہے۔اور اس کے خلاف رومانی لکھنے والوں میں ''مخزن'' میں اقبال بھی شامل تھے۔ان کی فطرت سے دلچسپی اسی رومان کا ایک نتیجہ ہے۔اقبال کے یہاں جو مشرقی انداز ملتا ہے وہ رومانی شاعری کی ہی بنا پر موجود ہے۔اقبال فطرت کو ایک نئے انداز سے پیش کرتے ہیں اور ان سے نئے معنی اخذ کرتے ہیں۔جو ان کے مقصد کی بھی وضاحت کرتے ہیں۔ڈاکٹر وہاب اشرفی اپنے مضومن ''اقبال کا عہد اور ان کی رومانیت'' میں لکھتے ہیں:

''جن بنیادی علائم پر اقبال کی رومانی شاعری کھڑی ہے وہ یہ ہیں ابلیس، آفتاب یا خورشید، بت یا بت کدہ، برہمن، بلبل تقدیر، قمر یا چاند دل، شاہین یا شہباز، شمشیر یا تلوار، شمع عشق، فردور، فقر، کافر، مومن خودی و بےخودی وغیرہ۔مختصر یہ کہ اقبال نے اپنے علائم کو اتنے تواتر کے ساتھ برتا ہے اور اسی طرح ان میں مفاہیم کی ایک دنیا آباد کی ہے کہ ایک نئی اساطیری فضا پیدا ہوگئی ہے۔اور یہ اقبال کی رومانیت کی دین ہے۔''[2]

اقبال کے یہاں فطرت کی خوبصورت مصوری ملتی ہے اور جب وہ فطرت نگاری کی طرف مائل نظر آتے ہیں تب ان کے یہاں شاعرانہ کمال عروج پر ہوتا ہے۔مناظر فطرت کا دلکشی اور دل نشیں تصور نظروں میں پھر جاتا ہے ایسے موقع پر اقبال محض ایک شاعر کے ابھرتے ہیں اور ان پر لگائے گئے وہ تمام

[1] شعریات اقبال، قاضی عبید الرحمٰن ہاشمی، ص ۹۶، قاضی عبید الرحمٰن ہاشمی شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی، ۱۹۸۶

[2] اقبال کا شعور وفن، ڈاکٹر قمر رئیس، ص ۹۸، شعبۂ اردو، دہلی یونیورسٹی دہلی، ۱۹۷۹

الزامات جن میں انھیں پیغام بر فلسفی، شاعری میں نثریت غالب ہونا، یہ تمام چیزیں بے معنی لگنے لگتی ہیں۔ جب اقبالؔ شام کا ذکر کرتے ہیں تو کہتے ہیں۔

لیلیٰ شب کھولتی ہے آ کے جب زلف رسا
دامن دل کھینچتی ہے آبشاروں کی صدا
وہ خموشی شام کی جس پر تکلم ہو فدا
وہ درختوں پر تفکر کا سماں چھایا ہوا
کانپتا پھرتا ہے کیا رنگ شفق کہسار پر
خوشنما لگتا ہے یہ غازہ تیرے رخسار پر

منظر نگاری کے عمدہ نمونے یہاں دیکھنے کو ملتے ہیں۔ یا ایک جگہ لکھتے ہیں۔

تکتے رہنا ہائے! وہ پہروں تلک سوئے قمر
وہ پھٹے بادل میں بے آواز پا اس کا سفر

یہ اشعار غزل کے خالص رومانی اشعار لگتے ہیں اور شعریت سے بھرپور ہیں جو اقبالؔ کو ایک بڑا شاعر ثابت کرتے ہیں۔ اقبالؔ کے کلام میں ایک آہنگ پایا جاتا ہے۔ لفظی صناعی ملتی ہے۔ لفظوں کے وزن اور ان کے برتنے کے اعتبار سے نغمگی آتی ہے۔ جو ایک حسن اور لطف پیدا کرتی ہے۔ اقبالؔ کے یہاں ایک تغزل پایا جاتا ہے مگر وہ ذرا مختلف ہے۔ جو بہت سارے معنی سموئے ہوئے ہے۔ افتخار احمد صدیقی اپنے مضمون ''کلام اقبالؔ میں رومانیت اور کلاسیکیت'' میں لکھتے ہیں:

''اقبالؔ کلاسیکی روایات کے صالح عناصر سے پورا پورا استفادہ کرتے ہوئے تخیل کی تازگی اور جذبے کے خلوص پر آنچ نہیں آنے دیتے۔ دوسری طرف جذبے اور تخیل کو بے لگام بھی نہیں ہونے دیتے کہ فن کی اعلیٰ قدریں پامال ہو کر رہ جائیں۔ اس طرح

وہ رومانیت اور کلاسیکیت دونوں کے بنیادی تقاضوں سے عہدہ برآ ہوئے ہیں۔ یہی توازن اور امتزاج عظمت فن کی معراج بہت کم فنکاروں کو نصیب ہوئی ہے۔''[1]

اقبالؔ کی شعری نزاکتوں میں حسن بھی ہے عشق بھی ہے مگر تغزل کا دامن نہیں چھوٹتا اور یہ حسن و عشق بھی عام روش سے ذرا مختلف ہیں۔ اقبالؔ نے اپنی فکر کو بیان کرنے میں پورا خون جگر صرف کیا ہے۔ اقبالؔ کے تخیل کی پرواز بلند ہے اور اس تخیل کے ساتھ ان کا جذبہ بھی شامل ہے جس وجہ سے اقبال اپنی الگ انفرادیت رکھتے ہیں۔ یوسف حسین خان لکھتے ہیں:

''اقبالؔ حسن و عشق کی ابدی داستان کو ایسے دل پذیر سروں میں بیان کرتا ہے جو نغمۂ حیات سے ہم آہنگ ہیں۔ اس کی جذبات نگاری نوحے کے لئے نہیں اور نہ وہ غیر حقیقی معشوقوں کے عشق میں اپنی جان کھپانا پسند کرتا ہے۔ اس کی نظر فطرت کے نہاں خانے میں مشاہدۂ حسن کرتی اور اس کے کان ہوا کی سنسناہٹ میں موسیقی کے نغمے سنتے ہیں اس شدت احساس کی بدولت وہ اس قابل ہوا کہ دوسروں کو اپنے جذبات میں شریک کر سکے۔''[2]

شاعری میں فلسفہ بیان کرنا ایک مشکل امر ہے۔ فلسفہ ایک خشک موضوع ہے اور اکثر لوگوں کی دلچسپی اس میں نہیں ہوتی اس کے برخلاف شاعری ایک نفیس اور دل نشیں شئے ہے۔ یہ ہر خاص و عام کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہے اس کا تغزل اور نغمگی دلوں کو متوجہ کرتی ہے۔ شاعری احساس کی چیز ہے اور حسن وعشق جیسے موضوع لوگوں کے احساس کو ابھارنے کا کام کرتے ہیں مگر انھیں حسن وعشق سے لوگوں کی فکر پر زور دینا اور ایک مقصد بھی بیان کر دینا ادب میں کم شاعروں کو نصیب ہوا۔ اقبالؔ اور غالب ان شاعروں

[1] سہ ماہی جہان اردو، ایڈیٹر، ڈاکٹر مشتاق احمد، ص ۱۱۷، دربھنگہ، اپریل تا دسمبر ۲۰۰۹

[2] روح اقبال، یوسف حسین خان، ص ۳۸، غالب اکیڈمی نئی دہلی ۱۹۷۶

میں سے ہیں جنھوں نے فلسفیانہ مباحث کو شاعری جیسے نازک پیرائے میں بیان کیا اور اس میں مقصد کو ہاتھ سے جانے نہیں دیا۔ یوسف حسین خان کہتے ہیں:

> ''غالب اور اقبال جنھوں نے تغزل میں حسن وعشق کے تصورات کو وسعت دی۔ اور ان میں زندگی کے دوسرے مسائل کو سمویا۔ لیکن ان مسائل کو بیان کرنے میں بھی ہیئت کا حسن برقرار رکھا ہے کہ بغیر اس کے فن پارہ کی تخلیق نہیں ہوسکتی۔ ان کے یہاں حسن احساس اور حسن ادا کے جلوے ہر حالت میں موجود رہتے ہیں۔ بلالحاظ اس کے کہ ان کا موضوع کیا ہے۔''[1]

فکر اقبالؔ دراصل فلسفہ ہے۔ اور فلسفہ اور شعر ایک دوسرے سے متصادم ہے۔ ان میں رشتہ تو ہے مگر ساتھ ساتھ ایک تصادم بھی موجود ہے۔ اقبالؔ کے یہاں یہ دونوں موجود ہیں کیوں کہ اقبالؔ نے اپنے فلسفے کو بیان کرنے کے لئے شعر کا سہارا لیا اور انہیں یہ سب سے مناسب ذریعہ ترسیل معلوم پڑا۔ اقبال کے یہاں شعر اور فلسفہ دونوں ایک دوسرے کے لئے بھی ہیں اور ایک دوسرے سے الگ بھی۔ فلسفہ ایک کلیہ ہے ایک اصول ہے اور جہاں ایک اصول بنا وہاں فلسفے کی بنیاد پڑ گئی۔ اقبالؔ فکر کے اعتبار سے مفکر ہیں ایک فلسفہ رکھتے ہیں۔ وہ مجروح تو نہیں کرتا اقبالؔ کی شعری نذاکت کو جیسا گزشتہ صفحات میں بیان کیا گیا ہے مگر کہیں کہیں دونوں ایک دوسرے سے بالکل الگ بھی نظر آتے ہیں۔ جیسے کے ''ضرب کلیم'' میں ہمیں دکھائی پڑتا ہے کہ جہاں انھوں نے عنوان قائم کرکے چھوٹی چھوٹی نظمیں کہیں ہیں ان کے یہ عنوانات جن میں اسلام اور مسلمان، تعلیم و تربیت، عورت، ادبیات، فنونِ لطیفہ، سیاسیات، مشرق و مغرب، محراب گل افغان کے افکار موجود ہیں۔ یہاں اقبال کی فکر میں ان کا فلسفہ زیادہ موثر انداز میں نظر آتا ہے اور شعری نذاکت بہت کم دکھائی پڑتی ہے یا یوں کہیں مجروح ہوتی نظر آتی ہے۔

[1] روح اقبال، یوسف حسین خاں، ص ۳۷

الغرض اس طویل بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اقبالؔ نے فن شاعری کی مدد سے وہ کام انجام دیا جو دوسرے بڑے فلسفی یا شاعر نہیں کر سکے۔ اقبالؔ نے دو مختلف اور مشکل چیزوں کو ایک جگہ لا کر کھڑا کر دیا اور اس سے اپنے مقصد کی تکمیل بھی کی۔ اقبالؔ کی اس مہارت سے اقبال ایک بڑے فلسفی اور معیاری شاعر ہونے کا حق بخوبی ادا کرتے ہیں۔

استخراج نتائج

بیسویں صدی کا آغاز ایسے پرسکون ماحول میں ہوتا ہے جس میں آنے والے طوفانی لمحات کی جھلک ٹھیک دکھائی دیتی ہے۔ یہ احساس ہوتا ہے کچھ ہونے والا ہے، کچھ ہوگا، کچھ ہوکر رہے گا۔ حالانکہ ہندوستانی اپنی وفاداری کو جتانے کے لئے ۹۹۔۱۸۹۸ کے قریب آنندموہن بوس کی رہنمائی میں تحریکیں چلا رہے تھے اور ہیوم صاحب نے Indian National Congress کی بنیاد ڈال دی تھی لیکن ہندوستانیوں کے دل میں اگر یہ تمنا نہیں جاگ اٹھی تھی کہ انھیں آزادی ملے تو بہر حال یہ احساس تو ہو ہی گیا تھا کہ ہم غلام ہیں۔ ایسے رہنما جن میں دادا بھائی نوروزی، ڈنشاواچا (Dinshaw wacha) اور اس زمانے میں مہاتما گاندھی کے لفظوں میں بمبئی کے بے تاج بادشاہ فیروز شاہ مہتا وغیرہ اس کا اظہار اعلان کرتے رہتے تھے کہ ہم تاج برطانیہ کے وفادار ہیں اور ملکہ وکٹوریہ کے تئیں اپنی وفاداری جتانے میں ہر ایک دوسرے پر سبقت لے جانا چاہتا تھا۔ یہ سب اپنی جگہ مگر کہیں کہیں سے ایسی خبریں بھی آنے لگتی تھیں کہ جو راکھ ہے اس میں کہیں کوئی چنگاری کی چمک بھی ہے۔ یہ لوگ اس وقت بغاوت کا تصور تو کر ہی نہیں سکتے تھے۔ صرف ۴۵ برس پہلے فوجی بغاوت یا غدر نے انھیں بری طرح سے کچل دیا تھا مگر آگ سینوں میں دبی رکھتے تھے اور ہیوم صاحب نے جب Indian National Congress کی بنیاد رکھی تو اس وقت انھوں نے یہ سمجھ لیا تھا کہ ان کی وفاداریاں نمائشی زیادہ ہیں۔

چنانچہ بیسویں صدی کے ابتدائی دس برس اس اعتبار سے عجیب وغریب ہیں کہ بنگال میں باغیانہ شورشوں سے لوگ اپنا دامن بھی بچاتے ہیں اور دائیں بائیں دیکھ کے آزادی کی بات بھی کرتے ہیں۔ انھیں حالات میں ہندوستان تھا کہ جب ۱۹۱۴ء میں پہلی جنگ عظیم کا آغاز ہوا۔ اور اس وقت بڑے اطمینان سے مولانا ظفر علی خاں نے لکھا:

''جرمن تیری توپوں میں ہم باس چلا دیں گے''

لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی لکھا گیا کہ ''فتح سرکار کی ہوتی ہے جرمن بڑھتا آتا ہے۔''
ہندوستانیوں کی ہمدردیاں اس لئے انگریز مخالف تھیں کہ مسلسل یہ سن رہے تھے کہ ''ہاں! تو غلام ہے۔
تیری دنیا غلام ہے'' یہ غلامی کا احساس بڑا شدید تھا۔اس وقت جوش ملیح آبادی نے لکھا۔

ایک معمر فرنگئ بیمار
سانس لینا بھی تھا جیسے دشوار
ٹیکتا بید اور چرٹ سلگائے
اک طرف جا رہا تھا سرنہواڑے
سامنے سے مثال پیل دما
ہند کا ایک آ رہا تھا جواں
رشک ارجن نمونۂ صحراب
رخ پہ عنوان عنفوان شباب
دونوں آئے قریب جیسے ہی
ہٹ گیا ڈر کے اک طرف ہندی
پیر وخوں روائے دل محروم
دیکھ لے فرق حاکم ومحکوم

یہ وہ دور ہے جب شاعری میں نئی لہر آ گئی تھی۔اقبال نے مفکرانہ انداز میں کوشش کی تھی کہ قوم کو
بیدار کریں۔اور کہا۔

اٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق ومغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

مگر فلسفی کی آواز غریب ہندوستان کے محنت کش طبقے کے جزبات سے آہنگ کیا ہوتی؟ ان کی

سمجھ ہی میں نہیں آ رہا تھا کہ اقبال کہہ کیا رہے ہیں؟ دراصل اقبال کی ذہنی سطح اتنی بلند تھی اور دانشورانہ لہجہ ان کی صلابت فکر کے ساتھ اتنا پرزور تھا کہ اس وقت کے ہندوستان میں جہاں خیالات وافکار شاید تین فیصد یا اس سے بھی کم آہنگ رکھتے تھے اور آزادی کا تصور یہی تھا کہ ہم رائے بہادر، خان بہادر ہیں۔ وہ سر کا خطاب پا جائیں۔ برٹش گورمنٹ یہ تسلیم کرلے کہ ہم اس کے وفادار ہیں۔ پہلی جنگ عظیم میں جب ہندوستانی فوج جرمنوں سے لڑنے گئی تو ہمارے شاعر نے لکھا۔

ساحل ہند سے جرار وطن جاتے ہیں

اک نئی شان سے کرار وطن جاتے ہیں

اس وقت مسیز اینی بیسنسٹ کی تحریک نے ہندوستانیوں کے جو باغی اور انقلابی ذہن تھے انھیں ''ہوم رول لیگ'' کی طرف موڑ دیا تھا اور سب لوگ یہی نعرہ لگا رہے تھے کہ۔

برطانیہ کا سایہ سر پر قبول ہوگا

ہم ہوں گے عیش ہوگا اور ہوم رول ہوگا

اس وقت آزادئ کامل کا نعرہ نہیں لگا اور ہندوستانی Dominion Status یعنی درجۂ نو آبادیات پر راضی خوشی تھے۔ آزادئ کامل کا تصور مولانا حسرت موہانی نے پیش کیا اور پہلی جنگ عظیم کے خاتمے تک بال گنگا دھر تلک جیسے لیڈر بھی آزادی کا سنہرا خواب دیکھنے لگے۔ وہ سیاست جو گوپال کرشن گوکھلے جیسے اعتدال پسند رہنماؤں کے ہاتھ میں تھی وہ پھسل کر اب انتہا پسندوں کے ہاتھ میں پہنچ رہی تھی۔ یہاں تک کہ جنوبی افریقہ سے موہن داس کرم چند گاندھی یعنی مہاتما گاندھی جو جنوبی افریقہ کے مسلمان دادا عبداللہ کے مشیر تھے انھوں نے ہندوستانی سیاست میں بوئر تحریک کا بھی ساتھ دیا۔ اور جنوبی افریقہ کے ہندوستانیوں کے لئے بھی آواز اٹھائی۔ یہاں تک ہندوستانی سیاست نرم روی اور اعتدال پسندی کی راہ پر چل رہی تھی۔ انگریزوں سے ٹکرانے کا انجام خودکشی کے سوا کچھ نہیں تھا پھر اس پر غضب یہ ہوا کہ ۱۹۱۹ میں جنرل اوڈائر نے مارشل لاء لگا کے ہزاروں نہتے ہندوستانیوں کو بھون ڈالا۔ اس وقت تک

ہندوستانی سیاست قیادت سے محروم تھی پھراس کے ہی ساتھ سیاسی مسئلے پر لی ساور کر۔ڈاکٹر سیف الدین چیچلو وغیرہ تو ابھرے ہی لیکن پہلی جنگ عظیم میں ترکی کے ہاتھ سے خلافت نکل گئی۔اس خلافت تحریک نے علی برادران (محمد علی، شوکت علی) کو نمایاں کیا اور گلی گلی یہ نغمہ گونجنے لگا کہ

بولیں اماں محمد علی کی جاں بیٹا خلافت پہ دے دو

ہم تو جاتے ہیں دو دو برس کو جان بیٹا خلافت پہ دے دو

خلافت تحریک اتنی مستحکم تھی کہ اس وقت خلافت کمیٹی کے جلسے کانگریس کے جلسوں کے ساتھ ہوا کرتے تھے۔مسلم لیگ ضرور تھی مگر کوئی اس طرف دیکھنا بھی پسند نہیں کرتا تھا۔جوانگریزوں کے ہمدرد تھے انھیں ''ٹوڈی بچہ بچہ ہائے ہائے'' کے نعروں سے چڑھایا جاتا تھا۔عدم تعاون کی تحریک جیسے ترک موالات بھی کہتے ہیں وہ اس حد تک اپنے شباب پر پہنچی کہ جامع مسجد دہلی میں مہاتما گاندھی اور سوامی شردھانند کو ممبر پر بٹھا دیا گیا تھا۔لیکن یہ خوبصورت ماحول زیادہ دن تک نہ چل سکا۔مولانا محمد علی جو کانگریس کے صدر بھی بنائے گئے تھے اور جنھوں نے کوکناڈا میں جلسے کی صدارت بھی کی تھی انھوں نے جواہر لال نہرو کو اپنا جنرل سکریٹری بنایا تھا۔وہ زبردست مقرر بھی تھے اور ہندو مسلم اتحاد کے پرجوش حامی بھی تھے لیکن ان کی جزباتیت نے انھیں اکثر اس جگہ لاکر کھڑا کر دیا جہاں ان کا گاندھی جی سے تصادم ضروری ہوگیا۔اور وہ کانگریس سے دل برداشتہ ہوگئے تھے۔حالانکہ اسی موقع پر گول میز کانفرنس میں ایک مددگار تقریر کی تھی۔جس میں انھوں نے کہا تھا ''میں غلام ملک میں لوٹ کر نہیں جاؤں گا۔میں چاہتا ہوں کہ میرے ایک ہاتھ میں اگر قرآن ہو تو دوسرے میں ہندوستان کی آزادی کا پروانہ۔'' اور یہ مرد مجاہد جس کا یہ شعر آج بھی زباں زد خاص و عام ہے۔

قتل حسین اصل میں مرگ یذید ہے

اسلام زندہ ہوتا ہے ہر کربلا کے بعد

یہ غلام ہندوستان میں لوٹ کر نہیں آیا اور ان کا انتقال وہیں فلسطین اور بیت المقدس کے درمیان

ہوااور وہ بیت المقدس میں دفن کئے گئے۔

تحریک آزادی کے سلسلے میں خلافت تحریک دراصل ترکی کی ہمدردی میں شروع کی گئی تھی۔ وہاں کا سلطان خلیفہ کہلاتا تھا۔مگر خلافت تحریک کچھ ہی دنوں میں ٹوٹ گئی اور دھیرے دھیرے کانگریس نے، مہاتما گاندھی کے اثر نے ایک نیا رخ اختیار کیا اور ستیا گرہ کا تصور سامنے آگیا۔۱۹۳۰ میں راوی کے کنارے نوجوان جواہر لال نہرو نے کانگریس کا جھنڈا لہراتے ہوئے آزادیٔ کامل کا نعرہ لگایا۔حالانکہ یہ نعرہ سب سے پہلے مولانا حسرت موہانی نے لگایا تھا۔

اس وقت ہندوستانی قیادت میں کئی رجحانات ابھر کر سامنے آچکے تھے۔ان میں گاندھی جی کے اثر سے شدت پسندی یا تشدد کے بجائے ستیا گرہ اور جیل بھرنے کا تصور شروع ہوگیا۔اس درمیان بہت سارے انقلابی اصلحے کے بل بوتے پر آزادی حاصل کرنے کا خواب دیکھنے لگے تھے۔بھگت سنگھ، راج گرو اور سکھ دیو کا بم پھینکنا اور کاکوری ٹرین ڈکیتی کیس میں اشفاق اللہ خاں کا سرکاری خزانہ لوٹنا۔راش بہاری بوس اور اربندو وغیرہ بنگال میں انگریزوں کو نکال پھینکنے کی تحریکیں خوفیا طور سے چلا رہے تھے۔اسی زمانے میں گاندھی جی نے یہ محسوس کرلیا تھا کہ نعرہ کی حد تک تو یہ سب بہت اچھا لگتا ہے لیکن انگریزی حکومت کے مصلح دستوں سے لڑنا صرف اور صرف خودکشی، ہی ہوگی۔چنانچہ انھوں نے قانون شکنی کا راستہ اختیار کر کے جیل کو آباد کرنا شروع کیا۔یہ وہی دور ہے جس سے متاثر ہوکر اقبال نے کہا تھا۔

اٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

روس میں لینن نے زارشاہی کا تختہ الٹ دیا تھا اور مارکسزم کی بنیاد پر ایک سوشلسٹ یا اشتراکی سماج کی بنیاد رکھی تھی۔چنانچہ جب اقبال نے کہا تھا۔

بندۂ مزدور کو جاکر میرا پیغام دے
خضر کا پیغام کیا ہے یہ پیام کائنات

کرمکِ ناداں! طواف شمع سے آزاد ہو

اپنی فطرت کے تجلی زار میں آباد ہو

اسی دور میں خلافت تحریک کے زیر اثر مسلمانوں میں ایک طرف تو محمد علی، شوکت علی تھے دوسری طرف کانگریس کے ذریعہ ابوالکلام آزاد اور دیوبند کا گروپ تھا۔ تیسری طرف ایک قیادت تھی جس نے مسلمانوں کی پوری تاریخ ہی بدل دی۔ اس قیادت کا نام محمد علی جناح، چودھری خلیق الزماں سکندر حیات، حسین شہید سہروردی تھا۔ یہ لوگ مسلمانوں کی انفرادیت اور تشخص پر زور دیتے تھے۔ محمد علی جناح جنھیں سروجنی نائڈو نے ہندو مسلم اتحاد کا سفیر قرار دیا تھا۔ وہ ۱۹۲۰ سے کانگریس سے جو الگ ہوئے تو ۱۹۳۴ میں انھیں لندن سے بلایا گیا اور انھوں نے مسلم لیگ کی قیادت سنبھالتے ہوئے ۱۹۳۸ میں جب کانگریسی وزارتیں مستعفی ہوگئی تھیں تو انھوں نے یوم نجات منایا اور ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ کو لاہور میں پاکستان کا resolution پاس ہوگیا۔ بظاہر انگریزوں نے جو انڈیا ایکٹ نافذ کیا تھا اس میں جس کی جہاں اکثریت ہوتی وہ اپنی حکومت بناتا۔ اس طرح پنجاب، بلوچستان وغیرہ میں مسلمان اکثریت پر مسلمان حکومت اور بنگال میں بھی قائم ہوئی۔ جناح صاحب نے ان کے بلاک بنوائے اور ان دو بلاک کا نام پاکستان رکھ دیا۔ اس نام نے ہندوستانی سیاست کا رخ ہی بدل دیا۔ پاکستان کا نعرہ دلکشی رکھتا تھا اور پنجاب کے لوگ یوں بھی عام ہندوستانیوں کے ساتھ احساس برتری کے ساتھ رہنا چاہتے تھے چنانچہ سکھ یقیناً اپنے خالستان کی بات کرتے تھے مگر ہندوستان سے الگ نہیں ہونا چاہتے تھے۔ مگر مسلمان خصوصاً پنجاب کے مسلمان اپنا ایک وفاق بنانا چاہتے تھے۔ چنانچہ الہ آباد کی دوازدہ منزل میں ۱۹۳۰ میں اقبال نے اپنے خطبۂ صدارت میں مشرق تو نہیں مگر پنجابی علاقے کا تصور دیا۔ تاراچند لکھتے ہیں:

> ''اقبالؔ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انھوں نے مسلم لیگ کے ۱۹۳۰ کے اجلاس میں ہندوستان میں مسلم مملکت کا تصور پیش کیا تھا۔ لیکن دراصل اقبالؔ نے تقسیم ہند کے بارے میں نہیں سوچا تھا۔

انھوں نے ہندوستان کے اندر فیڈریشن میں خودمختار ریاستوں کا تصور پیش کیا تھا۔ انھوں نے یہ تصور پیش کیا تھا کہ مرکزی حکومت مضبوط نہ ہو بلکہ ہندوستان صوبوں کا فیڈریشن ہو جس میں صوبوں کو زیادہ سے زیادہ خودمختاری حاصل ہو۔ یہ فرقہ وارانہ مسئلے کے حل کی حیثیت رکھتا تھا۔ لیکن ان کی تجویز پر غور نہیں کیا گیا۔''[1]

تارا چند کی تحقیق کے مطابق ۱۹۳۰ میں کیمبرج یونیورسٹی کے طالب علم چودھری رحمت علی نے تصور پاکستان دیا۔ دراصل لالہ لاجپت رائے وغیرہ مسلمانوں کو الگ کرنا چاہتے تھے۔ ادھر گرو گولوارکر بھی ہندی، ہندو، ہندوستان کی بنیاد پر ایک ہندو راشٹر بنانا چاہتے تھے۔ اکثریت کی وجہ سے اس راشٹر میں مسلمانوں کی کوئی جگہ نہیں تھی اور اس زمانے کے نعروں میں بھی تھا کہ قبرستان کا راستہ دیکھیں مگر ان تمام باتوں کے باوجود ہندو مسلم اتحاد میں کوئی رخنہ نہیں پڑا اور یہ لوگ مل کر ودیشی حکومت کے خلاف جدوجہد کرتے رہے۔

اقبالؔ کا ترانہ ''سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا'' ایک طرح سے قومی گیت بن گیا تھا۔ مہاتما گاندھی اسے گنگنایا کرتے تھے مگر جہاں یہ سب تھا وہیں سیاسی طبقوں نے اس اتحاد پر کاری ضرب لگائی۔ ۱۹۳۶ میں الکشن ہوا۔ وزارتیں بنیں۔ کانگریس نے مسلم لیگ کو نظرانداز کیا اور نواب زادہ لیاقت علی خاں نے محمد علی جناح کو لندن سے ہندوستان بلایا اور اتفاق سے عالمی سیاست میں ایک بجلی کی چمک کی طرح عامریت کی ایک طاقت جرمنی میں ابھری جس کا نام اڈولف ہٹلر تھا اور اسی کے ساتھ اٹلی کا موسولینی بھی ہو گیا۔

اقبالؔ دوسری جنگ عظیم سے پہلے ہی اس دارِ فانی سے رخصت ہو گئے تھے۔ مگر ان کی موت سے پہلے تک جتنے چہرے ابھرے تھے انھوں نے ان سب کو اپنی شاعری میں جگہ دی۔ اور سب سے دلچسپ

[1] تاریخ تحریک آزادی ہند، جلد چہارم، تاراچند، ص ۵۲۶، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۲۰۰۲

بات یہ ہے کہ ایک طرف تو انھوں نے ''ابی سینیا'' میں اٹلی کے مظالم پر یہ لکھا۔

یورپ کے کرگسوں کو نہیں ہے ابھی خبر
ہے کتنی زہرناک ابی سینیا کی لاش
ہونے کو ہے یہ مردۂ دیرینہ قاش قاش
تہذیب کا کمال شرافت کا ہے زوال
غارت گری جہاں میں ہے اقوام کی معاش
ہر گرگ کو ہے برۂ معصوم کی تلاش
اے وائے آبروئے کلیسا کا آئینہ
رومانے کر دیا سر بازار پاش پاش
پیر کلیسا! یہ حقیقت ہے دلخراش

اور یہی اقبالؔ موسولینی کی تعریف میں یہ کہنے سے باز نہیں آئے نظم ''مسولینی'' میں لکھتے ہیں۔

ندرت فکر و عمل کیا شے ہے ذوق انقلاب
ندرت فکر و عمل کیا شے ہے ملت کا شباب
ندرت فکر و عمل سے معجزات زندگی
ندرت فکر و عمل سے سنگ خارا لعلِ ناب
رومتہ الکبری! دگرگوں ہوگیا تیرا ضمیر
اینکہ می بینم بہ بیدار لیت یا رب یا بہ خواب!
چشم پیران کہن میں زندگانی کا فروغ
نوجواں تیرے ہیں سوز آرزو سے سینہ تاب

یہ محبت کی حرارت، یہ تمنا یہ نمود

فصل گل میں پھول رہ سکتے نہیں زیر حجاب

نغمہ ہائے شوق سے تیری فضا معمور ہے

زخمہ ور کا منتظر تھا تیری فطرت کا رباب

فیض یہ کس کی نظر کا ہے کرامت کس کی ہے

وہ کہ ہے جس کی نگہ مثل شعاعِ آفتاب

اقبالؔ کے یہاں یہ تضاد عجیب وغریب ہے کہ وہ ایک طرف روس میں انقلاب کا خیر مقدم کرتے ہیں۔ للکار کے ساتھ کہتے ہیں۔

بندۂ مزدور کو جاکر میرا پیغام دے

خضر کا پیغام کیا ہے یہ بیام کائنات

لینن کو خدا کے حضور میں بھی پہنچا دیتے ہیں اور وہ یہ بھی کہتا ہے کہ ''ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات''، مگر یہی اقبال کارل مارکس کے لئے کہتے ہیں۔

تیری کتابوں میں اے حکیم معاش رکھا ہی کیا ہے آخر

خطوط خم دار کی نمائش، مریز و کج دار کی نمائش

دراصل اقبالؔ طاقت کے پرستار معلوم ہوتے ہیں۔ جہاں کوئی شخصیت ابھرتی ہے اور وہ طاقت کی مظہر ہے تو اقبالؔ کا قلم اس کے لئے اٹھتا ہے چاہے وہ دو ہی تین شعر ہوں۔ یا وہ شخصیت ترقی کے معمار مصطفیٰ کمال پاشا اتاترک کی ہو رضا شاہ کی ہو۔

لیکن ہاتھ جوڑ کر دست بستہ معذرت کے ساتھ یہ لکھنا پڑتا ہے کہ اقبالؔ ساری دنیا کی سیر تو کر آتے ہیں۔ ہندوستانی سیاست میں بھی بہر حال اشارے کرتے جاتے ہیں لیکن کھل کر انھوں نے علی برادران کی کوئی تعریف نہیں کی۔ ان کی گرفتاری پر چند اشعار لکھے۔

ہے اسیری اعتبار افزا جو ہو فطرت بلند
قطرۂ نیساں ہے زندان صدف سے ارجمند
مشک اذفر چیز کیا ہے، ایک لہو کی بوند ہے
مشک بن جاتی ہے ہوکر نافۂ آہو میں بند
ہر کسی کی تربیت کرتی نہیں قدرت مگر
کم ہیں وہ طائر کے ہیں دام وقفس سے بہرہ مند

اسی طرح مہاتما گاندھی کو بھی انھوں نے اتنا ہی کہا۔

رشی کے فاقوں سے ٹوٹا نہ برہمن کا طلسم
عصانہ ہو تو کلیمی ہے کار بے بنیاد

حالانکہ وہ تمام آزادی کے متوالوں کو خراج تحسین پیش کرتے ہیں مگر ہندوستانیوں کے لئے ان کے پاس اشعار نہ تھے۔ جہد آزادی میں وہ ساری شخصیات کو نظر انداز کرتے چلے گئے۔ حالانکہ آزادی کے لئے ان کے یہاں جوش وولولہ ہے۔ جلیاں والہ باغ میں جنرل اوڈائر کے فائرنگ سے خون کی ہولی کھیلی گئی۔ اقبال نے اس پر نظم لکھی جو مختصر ہی سہی مگر یہی اقبال طرابلس (نظم، فاطمہ بنت عبداللہ) تو چلے جاتے ہیں مگر ہندوستان میں انھیں ''دی اماں'' نہیں دکھائی دیتی۔ وہ ایک طرح سے مسلمانوں کو آزاد مملکت کا تصور یقیناً دیتے ہیں اور اپنے خطبۂ صدارت میں انھوں نے ۱۹۳۰ میں اس طرف اشارا کیا تھا کہ پنجاب سندھ بلوچستان اور سرحدی علاقے وغیرہ کا ایک مسلم بلاک آزاد ہندوستان میں اپنی شناخت اور پہچان کے ساتھ رہے۔ یہیں پر ان سے یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ یہ مسلم بلاک صرف شمال ہی میں کیوں؟ مشرق کا وہ حصہ جو آج بنگلا دیش ہے اور اگر سلہٹ اور آسام ایک مسلم اکثریتی حلقے بنگال سے ملا دیئے جاتے تو مشرقی پاکستان جو بعد میں الگ ہوگیا ایک مضبوط صورت میں وجود میں آتا۔ یہاں یہ کہنے میں کوئی جھجھک محسوس نہیں ہوتی کہ اقبال کی نظر میں صرف پنجاب تھا۔ جیسا کہ ان کی نظم ''پنجابی مسلمان'' وغیرہ موجود ہیں۔ اور اگر ان کے کلام کا مطالعہ کیا جائے تو اس میں پنجاب کے مسلمان یا کسان مل جائیں

گے لیکن انھیں یو۔ پی بیہار ربقیہ ہندوستان سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ وہ یہ تو کہتے ہیں ''سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا'' مگران کا یہ ہندوستان بس پنجاب ہی تک دکھائی دیتا ہے۔ وہ اپنی شخصیت کے اعتبار سے شام ومصر، روم وچین کا ذکر ضرور کرتے ہیں لیکن بقول جوشؔ ''آہ! تو ہندوستان کے نام سے واقف نہیں۔'' یہ ایک پہیلی ہے۔ انھوں نے صرف پنجاب کے مسلمانوں کو مسلمان سمجھا اور ہندوستان کے بقیہ حصوں کے مسلمان ان کی نظر میں کچھ نہ تھے۔ حالانکہ اس دور میں یو۔ پی میں بھی علی برداران کے علاوہ۔ نواب اسماعیل خاں اور چودھری خلیق الزماں جیسی شخصیتیں تھیں۔ بنگال میں ڈھاکہ کے نواب کو چھوڑ دیجئے اقبال کو نہ مولانا اکرم خاں دکھائی دیئے۔ نہ خان سہروردی (حسین شہید وردی کے رہنما اور رہبر تھے) دکھائی دیئے۔

حیرت ہوتی ہے جب یہ شاعر مشرق موپلا کسانوں کے تذکرہ سے بھی واقف نہیں دکھائی دیتا۔ غیر مسلموں میں ان کی کوئی نظم راج گرو، سکھ دیو، چندر شیکھر آزاد سردار بھگت سنگھ پر نہیں ہے۔ ان لوگوں کا کوئی ذکر ہی نہیں ہے۔ ان کی بلند نگاہی اپنی جگہ پر، ساری دنیا ان کی نظروں کے سامنے تھی اور ان کا موضوع بنی مگر چراغ تلے اندھیرا۔ انھوں نے کسی کو جو یو۔ پی کا تھا یا بیہار کے صداقت آشرم کے مولانا مظہر الحق تھے وہ اقبال کو متاثر نہیں کر سکے۔ وہ شاعر مشرق اپنی جگہ مگران کا مشرق صرف پنجاب ہی تھا۔ وہ مسلمانوں کے نمائندہ بن کے گول میز کانفرنس میں شرکت کرنے گئے۔ میاں سر فضل حسین (پنجابی) کا انھوں نے ساتھ دیا۔ حیرت ہوتی ہے کہ جب کلیات کو پڑھتے ہوئے کسی غیر پنجابی کا نام تلاش کرتے ہیں تو وہ نہ کے برابر ہے۔ اقبالؔ اپنے لباس معاشرت اور مزاج کے اعتبار سے بھی پنجابی تھے۔ عید کے دن سوئیوں کو دہی سے کھانے کا تصور ان کی ذہنی پسندی جو پنجاب کی دین تھی۔ اسی کا نتیجہ تھی۔

آخر کلام میں یہ لکھ کے بات ختم کرنی ہے کہ انھوں نے گاندھی جی کو چھوڑ کر غیر مسلم لیڈروں میں کسی کا ذکر نہیں کیا۔ یہ سچ ہے کہ وہ متعصب تو نہیں تھے مگران کی فکر پانچ دریاؤں کے کنارے گھومتی رہی۔ ایک جگہ ضرور انھوں نے آبروئے گنگا کو یاد کیا مگر ''کنارے راوی'' میں انھوں نے زبردست وابستگی کا ثبوت دیا۔ وہ یورپ گئے۔ دریائے نیکر کے کنارے انھوں نے بیٹھ کر یقیناً بڑی اچھی نظم بھی لکھی

لیکن انھیں بیچاری ''جمنا'' یاد نہ آئی جس نے دنیا کو اپنا کنارا دے کر تاج محل سے روشناس کرایا۔

اقبال بہت بڑے فلسفی شاعر تھے۔مفکر تھے۔مدبر تھے۔مفسر حیات تھے۔یہ سارے پہلوان کی عظمت کی دلیل ہیں۔عالمی شاعری میں کوئی شاعر ایسا نہیں ملے گا جس نے فلسفے کے خشک جبہ اور دستار کو شیخ سعدی کی گلستاں کی طرح اپنی سحر بیانی سے ابدیت عطا کی۔انھوں نے اردو کو راستہ دکھایا۔اور یہ سمجھایا کہ اصل چیز اسلوب نہیں ہے موضوع ہے اور انتہام انتخاب موضوع میں ہوتا ہے۔چنانچہ اقبال کے یہاں جتنے موضوعات ہیں وہ کسی عالمی شاعر کے پاس نہیں ہے۔ان کی شاعری میں بے شک ایک جوش و ولولہ ہے مگر وقتی ابال نہیں ہے بلکہ ایک ٹھہراؤ ہے اور یہ صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ سیاسی سطح پر یہ سمجھتے تھے کہ انگریز سے لڑ کے کوئی چیز حاصل نہیں کی جاسکتی۔وہ اس وقت کے نوجوان لیڈر نہرو کی حب الوطنی سے متاثر تھے۔وہ محمد علی جناح کی سیاسی دور بینی کے قائل تھے۔گاندھی جی کو تو انھوں نے ''رشی'' ہی بنایا ہے مگر حیرت ہے اور ایک طرح کا قلق بھی ہے کہ اقبال کی اردو شاعری میں اس جاہل طالبہ کو نہ حسرتؔ موہانی کا نام دکھائی دیا۔نہ مولانا محمد علی۔نہ شوکت علی۔نہ مولانا مظہر الحق (بیہاری)۔اب اس پر کیا تبصرہ کریں۔

اقبال پر سب سے زیادہ کتابیں لکھی گئی۔تحسینی تنقید کا حق ادا ہوا یہاں تک کہ کلیم الدین احمد کو بھی لکھنا پڑا کہ ''اقبال ایسے شاعر تھے جس کی اردو شاعری منتظر تھی'' یہاں پر وہ اپنی سوچ کو اجاگر نہ کر سکے۔یہ سب درست مگر آج تک یہ طالبہ یہ فیصلہ نہ کر پائی کہ ''سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا'' لکھنے والا ہندوستان کو کتنا بڑا سمجھتا تھا؟ جغرافیائی حدود اس کی نظر میں کیا تھے؟ کیا ہندوستان صرف پنجاب تھا؟ کیرلا نہیں تھا؟ اور خود تو کشمیری پنڈت تھے۔شیخ عبداللہ اس زمانے میں ڈوگرا راجیہ کے خلاف جدو جہد میں مصروف تھے اقبال کو شیخ کی جدو جہد سمجھ میں نہیں آئی؟

اقبال تنقید کا راقمۃ الحروف کی نظر میں ایک کمزور پہلو یہی ہے کہ ان کی عظیم شخصیت کی طرف جب سر اٹھا کر لکھنے والا دیکھتا ہے تو اتنا مرعوب ہو جاتا ہے کہ اس کے ہاتھ سے قلم چھوٹ جاتا ہے لیکن نقاد کو ایمانداری سے اور بے باکی کے ساتھ سچ اور صرف سچ لکھنا چاہئے۔

☆☆☆

کتابیات

نمبر شمار	مصنف	کتاب کا نام	مکتبہ	سنہ اشاعت
۱۔	علامہ اقبال	بانگ درا	علی گڑھ بک ڈپو	۱۹۷۵ء
۲۔	علامہ اقبال	بال جبریل	علی گڑھ بک ڈپو	۱۹۷۵ء
۳۔	علامہ اقبال	ضرب کلیم	مشورہ بک ڈپو دہلی	۱۹۶۰ء
۴۔	علامہ اقبال	ارمغان حجاز	اردو اکادمی، لوہاری دروازہ لاہور	۱۹۳۸ء
۵۔	علامہ اقبال	کلیات اقبال (مع فرہنگ واشاریہ)	ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس دہلی	۲۰۱۳ء
۶۔	کلیات اقبال	خواجہ عبدالحمید یزدانی مع فرہنگ	کتابی دنیا دہلی	۲۰۰۱
۷۔	کلیات اقبال	علامہ اقبال صدی ایڈیشن	ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ	۲۰۰۱
۸۔	علامہ اقبال	فکر اسلام کی تشکیل جدید	اسلامک بک فاؤنڈیشن نئی دہلی	۱۹۹۵ء
۹۔	علامہ اقبال	خطوط اقبال مرتب: رفیع الدین ہاشمی	اقبال صدی پبلیکیشنز نئی دہلی	۱۹۷۷ء
۱۰۔	آفاق احمد (مرتب)	مجلس اقبال	کل ہند علامہ اقبال ادبی مرکز بھوپال	۲۰۰۱ء
۱۱۔	ابواللیث صدیقی	ملفوظات اقبال	اقبال اکاڈمی لاہور	۱۹۷۷ء
۱۲۔	بشیر احمد ڈار (مرتب)	انوار اقبال	اقبال اکادمی کراچی	۱۹۶۷ء
۱۲۔	رضیہ فرحت بانو	خطبات اقبال	دہلی حالی پبلشنگ ہاؤس	۱۹۴۶ء
۱۴۔	آل احمد سرور	تنقید کیا ہے؟	مکتبہ جامعہ لمیٹیڈ نئی دہلی	۲۰۱۸ء
۱۵۔	آل احمد سرور (مرتب)	اقبال اور اردو نظم	اقبال انسٹی ٹیوٹ سری نگر	۱۹۸۶ء
۱۶۔	آل احمد سرور (مرتب)	اقبال اور تصوف	اقبال انسٹی ٹیوٹ سری نگر	۱۹۸۰ء
۱۷۔	آل احمد سرور (مرتب)	اقبال اور مغرب	اقبال انسٹی ٹیوٹ	۱۹۸۰ء
۱۸۔	آل احمد سرور (مرتب)	اقبال کا نظریہ شعر اور ان کی شاعری	مکتبہ جامعہ لمیٹیڈ نئی دہلی	۱۹۹۹ء

نمبر	مصنف	کتاب	ناشر	سال
۱۹۔	آل احمد سرور (مرتب)	تشخص کا مسئلہ اور اقبال	اقبال انسٹی ٹیوٹ	۱۹۸۴ء
۲۰۔	آل احمد سرور	دانشور اقبال	ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ	۲۰۰۲ء
۲۱۔	ابوالکلام قاسمی	شاعری کی تنقید	ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ	۲۰۰۱ء
۲۲۔	ابواللیث صدیقی	اقبال اور مسلک تصوف	اقبال اکیڈمی لاہور	۱۹۷۷ء
۲۳۔	احتشام حسین	روایت اور بغاوت	ادارۂ فروغ اردو لکھنؤ	۱۹۷۲ء
۲۴۔	اختر اورینوی	اقبال	رام نرائن لال بک سیلر الہ آباد	۱۹۴۳ء
۲۵۔	اختر حسین رائے پوری	ادب اور انقلاب	ادارۂ اشاعت اردو، حیدر آباد	۱۹۴۳ء
۲۶۔	اسلوب احمد انصاری (مرتب)	اقبال جدید تنقیدی تناظرات	یونیورسل بک ہاؤس، علی گڑھ	۲۰۰۵ء
۲۷۔	اسلوب احمد انصاری	نقش اقبال	مکتبہ جامعہ لمیٹیڈ	۲۰۱۲ء
۲۸۔	اسلوب احمد انصاری	اقبال حرف و معنی	ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ	۱۹۹۸ء
۲۹۔	اسلوب احمد انصاری	اقبال کی تیرہ نظمیں	غالب اکیڈمی نئی دہلی	۱۹۷۷ء
۳۰۔	اسلوب احمد انصاری	اقبال کی شاعری میں تفکر کا عنصر	اقبال اکیڈمی نئی دہلی	۱۹۹۳ء
۳۱۔	الطاف احمد اعظمی	خطبات اقبال ایک مطالعہ	ثمر آفسیٹ پرنٹرز	۲۰۰۱ء
۳۲۔	الطاف حسین حالی مرتب وحید قریشی	مقدمہ شعر و شاعری	ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ	۲۰۱۱ء
۳۳۔	ایوب صابر	اقبال کا اردو کلام (زبان و بیان کے چند مباحث)	مقتدرہ قومی زبان پاکستان اسلام آباد	۲۰۰۳ء
۳۴۔	ایوب صابر	اقبال دشمنی (ایک مطالعہ)	اریب پبلیکیشنز دہلی	۲۰۲۱ء
۳۵۔	بہار آلہ آبادی	تفسیر اقبال	گلشن پبلیشرز سری نگر	۱۹۸۲ء
۳۶۔	تاراچند	تاریخ تحریک آزادی ہند (جلد چہارم)	قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان دہلی	۲۰۰۲ء

۳۷۔	جاوید اقبال	افکار اقبال	سنگ میل پبلیکیشنز لاہور	۱۹۸۹ء
۳۸۔	جگن ناتھ آزاد	اقبال اور اس کا عہد	الادب لاہور	۱۹۸۹ء
۳۹۔	جگن ناتھ آزاد	اقبال اور مغربی مفکرین	مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نئی دہلی	۱۹۷۵ء
۴۰۔	جگن ناتھ آزاد	فکر اقبال کے بعض اہم پہلو	شاہین بک اسٹال اینڈ پبلشرز سری نگر	۱۹۸۲ء
۴۱۔	جگن ناتھ آزاد	مرقع اقبال	نئی دہلی پبلیکیشنز ڈویژن	۱۹۷۷ء
۴۲۔	جگن ناتھ آزاد	ہندوستان میں اقبالیات	مکتبہ علم ودانش لاہور	۱۹۹۱ء
۴۳۔	جمیل جالبی	ارسطو سے ایلیٹ تک	ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس دہلی	۱۹۹۲ء
۴۴۔	حامد کاشمیری	اقبال اور غالب	ادارۂ ادب سری نگر کشمیر	۱۹۷۸ء
۴۵۔	خلیفہ عبدالحلیم	فکر اقبال	ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ	۲۰۱۴ء
۴۶۔	خواجہ عبدالحمید	یاد اقبال	اعتقاد پبلشنگ ہاؤس دہلی	۱۹۷۴ء
۴۷۔	راشد حمید	اقبال کا تصور تاریخ	اریب پبلیکیشنز دہلی	۲۰۱۵ء
۴۸۔	رشید احمد صدیقی	اقبال شخصیت اور شاعر	اقبال صدی پبلیکیشنز دہلی	۱۹۷۷ء
۴۹۔	رشید حسن خاں	تلاش وتعبیر	جمال پرنٹنگ پریس جامع دہلی	۱۹۸۸ء
۵۰۔	رفیع الدین ہاشمی (مرتب)	اقبال بحیثیت شاعر	ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ	۱۹۸۲ء
۵۱۔	رفیع الدین ہاشمی	اقبالیات تفہیم وتجزیہ	اقبال اکادمی پاکستان لاہور	۲۰۰۴ء
۵۲۔	زیب النساء سرویا	کلام اقبال میں انبیاء کرام کا تذکرہ	اریب پبلیکیشنز دہلی	۲۰۱۴ء
۵۳۔	سعید احمد رفیق	اقبال کا نظریہ اخلاق	اریب پبلیکیشنز دہلی	۲۰۲۱ء
۵۴۔	سلیم اختر	اقبال شخصیت افکار وتصورات مطالعہ کا نیا تناظر	اریب پبلیکیشنز	۲۰۲۱ء
۵۵۔	سلیم اختر	اقبال کا ادبی نصب العین	اقبال اکادمی پاکستان لاہور	۲۰۰۴ء

۵۶۔	سلیم اختر (مرتب)	اقبالیات کے نقوش	اقبال اکادمی لاہور	۱۹۷۷ء
۵۷۔	سید صادق علی	اقبال کی شعری زبان	ڈاکٹر سید صادق علی اے ون آفسیٹ	۱۹۹۴ء
۵۸۔	سید عابد علی عابد	تلمیحات اقبال	بزم اقبال لاہور	۱۹۵۹ء
۵۹۔	سید عابد علی عابد	شعر اقبال	بزم اقبال لاہور	۱۹۵۹ء
۶۰۔	سید عابد حسین	مضامین عابد	کتابی دنیا لمیٹیڈ	۱۹۴۷ء
۶۱	سید عابد حسین	انشائیات	مکتبہ جامعہ لمیٹیڈ دہلی	۱۹۷۶ء
۶۲۔	سید عبداللہ	رمز اقبال	ہمالیہ بک ہاؤس دہلی	۱۹۷۱ء
۶۳۔	سید عبداللہ	مقامات اقبال	چمن بک ڈپو اردو بازار دہلی	۱۹۵۹ء
۶۴۔	سید مسعود حسن رضوی ادیب	ہماری شاعری	ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ	۲۰۰۸ء
۶۵۔	سید معراج نیر (مرتب)	اقبال ایک تجزیاتی مطالعہ	اقبال صدی پبلیکیشنز، دہلی	۱۹۷۷ء
۶۶۔	سید وقار عظیم	اقبال شاعر اور فلسفی	علی گڑھ بک ڈپو علی گڑھ	۱۹۷۵ء
۶۷۔	شائستہ خان (ترتیب)	اسرار خودی (فراموش شدہ ایڈیشن)	مکتبہ جامعیہ لمیٹیڈ دہلی	۱۹۹۳ء
۶۸۔	شفیق الرحمٰن ہاشمی	اقبال کا تصور دین	اسلامی بک فاؤنڈیشن نئی دہلی	۱۹۹۲ء
۶۹۔	شفیق عجمی	اقبال شناسی عالمی تناظر میں	اریب پبلیکیشنز	۲۰۲۱ء
۷۰۔	شمس الرحمٰن فاروقی	شعر، غیر شعر اور نثر	قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان دہلی	۲۰۰۵ء
۷۱۔	شمس الرحمٰن فاروقی	خورشید کا ساماں سفر	ایم۔آر۔پبلیکیشنز	۲۰۱۲ء
۷۲۔	شمیم حنفی	اقبال کا حرف تمنا	انجمن ترقی اردو دہلی	۱۹۹۶ء
۷۳۔	صابر کاکوروی	داستان اقبال	اریب پبلیکیشنز دہلی	۲۰۲۱ء
۷۴۔	طالب حسین سیال	تصوف اور عمرانی مسائل اقبال کی نظر میں	اریب پبلیکیشنز	۲۰۲۱ء

۷۵۔	طاہر تونسوی (مرتب)	اقبال اور مشاہیر	مکتبہ نعیمیہ دہلی	۱۹۷۷ء
۷۶۔	ظفر احمد صدیقی	فلسفۂ شاعری اور اقبال	شعبۂ اردو دہلی یونیورسٹی دہلی	۱۹۷۵ء
۷۷۔	ظفر اقبال	اقبال ادیبوں کی نظر میں	شاہین بک اسٹال کشمیر	۱۹۷۱ء
۷۸۔	ظ۔انصاری	اقبال کی تلاش	جامع لمیٹڈ نئی دہلی	۱۹۷۸ء
۷۹۔	عالم خوندیری، معنی تبسم (مرتبین)	فکر اقبال	کل ہند اقبال صدی تقاریب کمیٹی حیدرآباد	۱۹۷۷ء
۸۰۔	عبادت بریلوی	جدید شاعری	اردو دنیا کراچی	۱۹۶۱ء
۸۱۔	عبدالحق	اقبال کے ابتدائی افکار	مسعود احمد پہاڑ پور مچھلی شہر جونپور	۱۹۶۹ء
۸۲۔	عبدالحق	تنقید اقبال اور دوسرے مضامین	مسعود احمد پہاڑ پور مچھلی شہر جونپور	۱۹۷۶ء
۸۳۔	عبدالحق (ترتیب)	اقبال کے شعری اسالیب	مرکزی پرنٹس چوڑی والان دہلی	۱۹۸۹ء
۸۴۔	عبدالسلام ندوی	اقبال کامل	دارالمصنفین شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ	۲۰۱۴ء
۸۵۔	عبدالقوی دریا آبادی	فلسفۂ اقبال	فروغ اردو لکھنؤ	۱۹۵۵ء
۸۶۔	عبدالکریم جیلی	انسان کامل مترجم مولوی فضیل میراں	اسلامیہ اسٹیم پریس لاہور	
۸۷۔	عبداللطیف اعظمی	اقبال، دانائے راز	مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی	۱۹۷۸ء
۸۷۔	عبدالمغنی	اقبال کا نظریہ خودی	مکتبہ جامع لمیٹڈ نئی دہلی	۱۹۹۰ء
۸۹۔	عبدالمغنی	اقبال کا ذہنی اور فنی ارتقا	انجمن ترقی اردو ہند دہلی	۱۹۹۱ء
۹۰۔	عبدالمغنی	اقبال کا نظام فن	اقبال اکیڈمی لاہور	۱۹۷۷ء
۹۱۔	عبدالمغنی	اقبال اور عالمی ادب	کریسنٹ پبلیکیشنز، گیا	۱۹۸۲ء
۹۲۔	عزیز احمد	اقبال تنقید (ناقدین کے حوالے سے)	ایم۔آر پبلیکیشنز دہلی	۲۰۱۹ء
۹۳۔	عزیز احمد	اقبال نئی تشکیل	اعتقاد پبلشنگ ہاؤس دہلی	۱۹۸۰ء
۹۴۔	عطیہ سید	اقبال مسلم فکر کا ارتقا (فلسفہ)	اریب پبلیکیشنز دہلی	۲۰۲۱ء

۹۵۔	علی سردار جعفری	اقبال شناسی	پیپلز پبلشنگ ہاؤس دہلی	۱۹۷۷ء
۹۶۔	غلام عمر خاں	اقبال کا تصور خودی	ادارۂ ادبیات اردو حیدر آباد	۱۹۶۶ء
۹۷۔	غلام عمر خاں	اقبال کا تصور عشق	ادارۂ ادبیات اردو حیدر آباد	۱۹۶۴ء
۹۸۔	فرمان فتح پوری	اقبال سب کے لئے	ایجوکیشنل بک ہاؤس دہلی	۲۰۰۰ء
۹۹۔	قاضی عبید الرحمٰن ہاشمی	شعریات اقبال	روبی پرنٹنگ پریس دہلی	۱۹۸۶ء
۱۰۰۔	قمر رئیس	اقبال کا شعور وفن عصری تناظر میں	شعبۂ اردو دہلی یونیورسٹی دہلی	۱۹۷۹ء
۱۰۱۔	کلیم الدین احمد	اقبال ایک مطالعہ	کریسنٹ کوآپریٹو پبلشنگ سوسائٹی لمیٹڈ۔ گیا	۱۹۷۹ء
۱۰۲۔	کلیم الدین احمد	اردو شاعری پر ایک نظر (حصہ دوئم)	بک امپوریم سبزی باغ پٹنہ	۲۰۱۴ء
۱۰۳۔	کلیم الدین احمد	اردو تنقید پر ایک نظر	بک امپوریم سبزی باغ پٹنہ	۲۰۱۵ء
۱۰۴۔	کلیم الدین احمد	سخن ہائے گفتنی	کتاب منزل سبزی باغ پٹنہ	۱۹۶۷ء
۱۰۵۔	کوثر فاطمہ (تزئین وتعلیق)	جوہر اقبال (علامہ اقبال پر شائع ہونے والا دنیا کا سب سے پہلا وثیقہ)	ملی پبلیکیشنز نئی دہلی	۲۰۱۹ء
۱۰۶۔	گوپی چند نارنگ (مرتب)	اقبال کا فن	ایجوکیشنل بک ہاؤس دہلی	۱۹۸۹ء
۱۰۷۔	گوپی چند نارنگ (مرتب)	اقبال جامعہ کے مصنفین کی نظر میں	مکتبہ جامعہ لمیٹڈ	۱۹۷۹ء
۱۰۸۔	مجنوں گورکھپوری	اقبال (اجمالی تبصرہ)	آزاد کتاب گھر دہلی	۱۹۵۵ء
۱۰۹۔	محمد آصف اعوان	معارف خطبات اقبال اجمالی تحقیقی توصیفی مطالعہ	اریب پبلیکیشنز	۲۰۲۱ء
۱۱۰۔	محمد اکرام چغتائی	پیر رومی و مرید ہندی مولانا روم اور علامہ اقبال کا تقابلی مطالعہ	اریب پبلیکیشنز	۲۰۲۱ء

۱۱۱۔	محمد امین اندرابی (مرتب)	اقبال کا فن	اقبال انسٹی ٹیوٹ سری نگر	۱۹۹۸ء
۱۱۲۔	محمد بشیر الحق دسنوی عظیم آبادی	اصلاحات اقبال	مکتبہ دین ودانش پٹنہ	۱۹۵۰ء
۱۱۳۔	محمد حسن	مشرق ومغرب میں تنقیدی تصورات کی تاریخ	ڈائرکٹر ترقی اردو بیورو نئی دہلی	۱۹۹۰ء
۱۱۴۔	محمد طاہر فاروقی	اقبال اور محبت رسولؐ	اریب پبلیکیشنز	۲۰۲۱ء
۱۱۵۔	محمد طاہر فاروقی	سیرت اقبال	اریب پبلیکیشنز	۲۰۲۱ء
۱۱۶۔	مسعود احمد خان	خطبات اقبال میں قرآنی حوالے اور مباحث	اریب پبلیکیشنز	۲۰۲۱ء
۱۱۷۔	مسعود حسین خاں	اقبال کی نظری اور عملی شعریات	اقبال انسٹی ٹیوٹ سری نگر	۱۹۸۳ء
۱۱۸۔	مسعود حسین	اردو زبان اور ادب	ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ	۱۹۶۳ء
۱۱۹۔	ملک حسن اختر	اطراف اقبال	اعتقاد پبلشنگ دہلی	۱۹۷۶ء
۱۲۰۔	ممتاز حسن	اقبال اور عبدالحق	اعتقاد پبلشنگ ہاؤس دہلی	۱۹۷۸ء
۱۲۱۔	میر ولی الدین	رموزِ اقبال	ادارہ نشریات اردو حیدرآباد	۱۹۴۴ء
۱۲۲۔	نذیر احمد	تشبیہات اقبال	اقبال اکیڈمی لاہور	۱۹۷۷ء
۱۲۳۔	نصیر احمد خاں	اقبال اور جمالیات	اعتقاد پبلشنگ ہاؤس نئی دہلی	۱۹۷۸ء
۱۲۴۔	نعیم انیس (مرتب)	حیات وخدمات	مغربی بنگال اردو اکادمی	۲۰۱۵ء
۱۲۵۔	نورالحسن نقوی	اقبال شاعر ومفکر	ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ	۲۰۱۱ء
۱۲۶۔	نورالحسن نقوی	اقبال فن اور فلسفہ	ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ	۱۹۹۹ء
۱۲۷۔	وزیر آغا	تنقید اور جدید اردو تنقید	قومی کونسل برائے فروغ زبان اردو دہلی	۲۰۱۱ء
۱۲۸۔	وزیر آغا	تصورات عشق وخرد اقبال کی نظر میں	اقبال اکیڈمی لاہور	۱۹۷۷ء
۱۲۹۔	یوسف حسین خان	روح اقبال	غالب اکیڈمی نئی دہلی	۱۹۷۶ء
۱۳۰۔	یوسف حسین خاں	حافظ اور اقبال	غالب اکیڈمی نئی دہلی	۱۹۷۶ء

۱۳۱۔ یوسف سلیم چشتی شرح بانگ درا اعتقاد پبلشنگ ہاؤس دہلی ۲۰۰۱ء

۱۳۲۔ یوسف سلیم چشتی شرح بال جبریل اعتقاد پبلشنگ ہاؤس دہلی ۱۹۷۰ء

۱۳۳۔ یوسف سلیم چشتی شرح ضرب کلیم اعتقاد پبلشنگ ہاؤس دہلی ۱۹۷۶ء

۱۳۴۔ یوسف سلیم چشتی شرح ارمغان حجاز اردو اعتقاد پبلشنگ ہاؤس دہلی ۱۹۸۲ء

۱۳۵۔ How to Read Iqbal? Shamsur Rahman Faruqi
Iqbal Academy Pakistan - 2005

۱۳۶۔ Studies in Iqbal Syed Abdul Vahid
Adam Publishers & Distributors - 2021

۱۳۷۔ Thus Spoke Firaq - Sumat Prakash Shauq
Allied Publishers Limited - 1992

۱۳۸۔ اقبال کچھ مضامین انجمن ترقی اردو (ہندی) دہلی دہلی ۱۹۷۹ء

۱۳۹۔ مطالعہ اقبال (اقبال سیمینار منعقد لکھنؤ) اتر پردیش اردو اکادمی لکھنؤ ۲۰۰۳ء

رسائل وجرائد

نمبر شمار	رسائل وجرائد	مقام اشاعت	جلد شمارہ	ماہ وسال اشاعت
۱۔	آج کل	نئی دہلی	جلد،۶۸،شمارہ،۵	دسمبر ۲۰۰۹
۲۔	آج کل	نئی دہلی	جلد۱۳،نمبر ۶	جنوری ۱۹۵۵
۳۔	آج کل	نئی دہلی	جلد:۵۸،شمارہ ۱۰	مئی ۲۰۰ء
۴۔	آج کل	نئی دہلی	جلد،۳۷ شمارہ،۹	اپریل ۱۹۷۹ء
۵۔	اردو (اقبال نمبر)	دہلی		اکتوبر ۱۹۳۸ء
۶۔	اقبال ریویو	کراچی	جلد:۲۴،شمارہ ۴	جنوری ۱۹۸۴ء
۷۔	اقبال ریویو	حیدرآباد	جلد:۱۵،شمارہ ۱۰	اپریل ۲۰۰۶ء
۸۔	اقبال ریویو	کراچی	جلد۳ اپریل،جولائی،اکتوبر،جنوری،۶۳۔۱۹۶۲ء	
۹۔	اقبالیات	سری نگر	شمارہ:۸	جنوری ۱۹۹۶ء
۱۰۔	اقبالیات	لاہور	جلد:۲۶،شمارہ ۲	جولائی ستمبر ۱۹۸۵ء
۱۱۔	ایوان اردو	نئی دہلی	جلد:۱۶،نمبر ۱۲	اپریل،۲۰۰۳ء
۱۲۔	بصیرت (اقبال نمبر)	ہفتہ وار لاہور	جلد:۷،شمارہ،۳۲۔۳۳	۲۳/اپریل ۱۹۵۱ء
۱۳۔	تحریک (اقبال نمبر)	دہلی	جلد:۱۵،نمبر ۳	جون ۱۹۶۷ء
۱۴۔	سیارہ (اقبال نمبر)	لاہور	جلد:۲،شمارہ۔۵	مئی ۱۹۶۳ء
۱۵۔	سہ ماہی جہان اردو	دربھنگہ	جلد:۹ شمارہ:۳۴۔۳۶	اپریل تا دسمبر،۲۰۰۹ء
۱۶۔	شاعر	بمبئی	جلد:۸۸۔شمارہ۔۱۰	اکتوبر ۲۰۱۷ء

۱۷۔	شاعر	بمبئی	جلد:۵۹،شمارہ:۲	جنوری تا جون ۱۹۸۸ء
۱۸۔	شب خون	الہ آباد		اگست،ستمبر،اکتوبر ۱۹۷۸ء
۱۹۔	فکر و نظر	علی گڑھ	جلد:۵۔نمبر:۱	جنوری ۱۹۶۴ء
۲۰۔	معارف	اعظم گڑھ	جلد:۸۸۔عدد:۲	اگست ۱۹۶۱ء
۲۱۔	معارف	اعظم گڑھ	جلد:۱۴۔عدد:۶	دسمبر ۱۹۸۷ء
۲۲۔	نقد و نظر	علی گڑھ	جلد:۹۔نمبر:۱	۱۹۸۷ء
۲۳۔	نیا دور	لکھنؤ	جلد:۱۸۔نمبر ۱۰	جنوری ۱۹۶۴ء
۲۴۔	نقوش (اقبال نمبر ۲)	لاہور	شمارہ:۱۲۳	دسمبر ۱۹۷۷ء
۲۵۔	نگار (اقبال نمبر)	کراچی	شمارہ:۱	جنوری ۱۹۶۲ء
۲۶۔	نیرنگ خیال (اقبال نمبر)	لاہور	جلد:۱۲	ستمبر و اکتوبر ۱۹۳۲ء
۲۷۔	ہما (اقبال نمبر)	دہلی		۲۲؍جون ۱۹۷۷ء

ہندوستان میں اقبال تنقید کا تجزیاتی مطالعہ

تحقیقی مقالہ برائے ڈی۔ فل۔

نگراں

پروفیسر شبنم حمید

صدر شعبۂ اردو

الہ آباد یونیورسٹی پریاگ راج (الہ آباد)

مقالہ نگار

صفت زہرا

ریسرچ اسکالر

شعبۂ اردو الہ آباد یونیورسٹی پریاگ راج (الہ آباد)

شعبۂ اردو

الہ آباد یونیورسٹی پریاگ راج (الہ آباد)

۲۰۲۱ء

HINDUSTAN MEIN IQBAL TANQEED KA TAJZIYATI MUTALIA

A THESIS SUBMITTED FOR THE DEGREE OF D.Phil. IN THE FACULTY OF ARTS UNIVERSITY OF ALLAHABAD

Under the Supervision of:

Prof. Shabnam Hameed
Head
Department of Urdu
University of Allahabad
Prayagraj (Allahabad)

Submitted By:

Sifat Zahra
Research Scholar
Department of Urdu
University of Allahabad
Prayagraj (Allahabad)

DEPARTMENT OF URDU
UNIVERSITY OF ALLAHABAD
PRAYAGRAJ (ALLAHABAD)
2021

ہندوستان میں اقبال تنقید کا تجزیاتی مطالعہ

تلخیص

نگراں

پروفیسر شبنم حمید

صدر شعبۂ اردو

الہ آباد یونیورسٹی پریاگ راج (الہ آباد)

مقالہ نگار

صفت زہرا

ریسرچ اسکالر

شعبۂ اردو الہ آباد یونیورسٹی پریاگ راج (الہ آباد)

شعبۂ اردو

الہ آباد یونیورسٹی پریاگ راج (الہ آباد)

۲۰۲۱ء

HINDUSTAN MEIN IQBAL TANQEED KA TAJZIYATI MUTALIA

ABSTRACT

A THESIS SUBMITTED FOR THE DEGREE OF D.Phil. IN THE FACULTY OF ARTS UNIVERSITY OF ALLAHABAD

Under the Supervision of:

Prof. Shabnam Hameed
Head
Department of Urdu
University of Allahabad
Prayagraj (Allahabad)

Submitted By:

Sifat Zahra
Research Scholar
Department of Urdu
University of Allahabad
Prayagraj (Allahabad)

DEPARTMENT OF URDU
UNIVERSITY OF ALLAHABAD
PRAYAGRAJ (ALLAHABAD)
2021

باب پنجم

(الف) اقبال کی شعریات میں افکار کی حیثیت

(ب) افکار پر بحث

(ج) کیا فکرِ اقبالؔ، اقبال کی شعری نذاکت کو مجروح کرتی ہے؟

(الف) اقبال کی شعریات میں افکار کی حیثیت

انسانی وجود اپنی نوع کے اعتبار سے حیرت انگیز ہے۔ انسان متنوع صفات کا حامل ہے۔ وہ چند لمحوں میں آنسوؤں کی برسات کو مسکراہٹوں کی دھوپ میں بدل سکتا ہے۔ دراصل جیسے تضاد سمجھا جاتا ہے بلکہ ایک دوسرے کے ساتھ لازم وملزوم کی حیثیت رکھتا ہے۔ قدرت کا یہ شاہکار جسے انسان کہا جاتا ہے وہ اپنے جذبات واحساسات کا اسیر ہوتا ہے اور جذبات واحساسات لمحات کی مضبوط گرفت میں آجاتے ہیں۔ اور یہ لمحے کبھی امید کے پیغام بر ہوتے ہیں تو کبھی افسردگی کے دیوتا۔ اقبال زندگی کے اس نکتے سے واقف تھے۔ اسی لئے اقبال کے یہاں ہمیں شروع سے آخر تک وقت کے ساتھ ساتھ تبدیلیاں نظر آتی ہیں۔ یہ ان کی فکر کی ارتقائی منزلیں ہیں۔ جیسے جیسے اقبال کی ذہنی تربیت ہوتی گئی وہ زندگی کے اسرار سے واقف ہوتے گئے ویسے ویسے ان کی فکر میں تبدیلی اور پختگی آتی گئی۔ اور یہ مسلسل تبدیلی ان کے چاروں مجموعہ کلام کو پڑھنے سے صاف ظاہر ہوتی ہے۔ ''بانگ درا'' کے حصہ اول میں ''عہد طفلی''، ''ایک مکڑا اور مکھی''، ''ایک گائے اور بکری''، ''بچے کی دعا''، ''پرندے کی فریاد'' جیسی نظموں سے شروعات ہوتے ہوئے ''دردِ عشق''، ''انسان اور بزم قدرت''، ''رخصت اے بزم جہاں'' جیسی نظموں پر پہنچتے ہیں۔ اور پھر حصہ دوم میں ''حقیقت حسن'' اور ''تنہائی'' جیسی نظمیں شامل ہوتی ہیں۔ اور پھر حصہ سوم میں ''شکوہ''، ''جواب شکوہ''، ''شمع اور شاعر''، ''انسان'' اور خضر راہ'' شامل ہیں۔ اور پھر ''بال جبریل'' اقبال کی فکر کا عروج ہے جہاں ''مسجد قرطبہ''، ''ذوق وشوق''، ''لینن خدا کے حضور میں''، ''ساقی نامہ''، ''جبریل اور ابلیس'' جیسی نظمیں شامل ہیں۔

اس مختصر سی فہرست سے ہم اقبآل کی فکر کے مختلف ارتقائی منازل سمجھ سکتے ہیں۔ اور اس تبدیلی کا سبب مسلسل ان کی زندگی میں ہونے والے واقعات اور حالات تھے۔ اقبآل کی پرورش جس ماحول میں

ہوئی وہ ایک مذہبی ماحول تھا۔قرآن اور حدیث اور اسلامی واقعات کا اثر تو ان کی فکر پر بچپن سے ہی تھا اور پھر سرسید تحریک کا اثر بھی قبول کیا۔اور پھر یورپ کا سفر۔گول میز کانفرنس کے سلسلے میں انگلستان کا سفر۔ مسولینی سے ملاقات۔مصر وفلسطین کا سفر۔ برگساں سے ملاقات۔اسپین کا سفر۔مسجد قرطبہ کی زیارت۔ ان تمام واقعات کا اثر اقبالؔ کی فکر پر ہوتا رہا اور وہ اور مستحکم ہوتی رہی۔ بیرون ملک کے علاوہ برصغیر کے حالات بھی کچھ خاص نہ تھے اور پھر اس پر مسلمانوں کے حالات۔ان کی زبوں حالی یہ سب حادثات اقبالؔ کی فکر میں نقش ہو رہے تھے اور دھیرے دھیرے جلا پا رہے تھے۔اقبالؔ ایک دانشور تھے۔اور ان کی دور اندیشی انھیں کچھ کرنے پر مجبور کرتی تھی۔وہ انسانیت کی بقا چاہتے تھے۔وہ ایک انقلاب چاہتے تھے جس کے لئے وہ ایک فضا بناتے تھے اور یہی ان کی فکر کا محور تھا۔

دراصل اقبالؔ کی فکر کے تانے بانے مذہب،قرآن اور ماضی کے دھاگوں میں پروئے ہوئے ہیں۔''سرسید اور حالی نہ ہوتے تو اقبالؔ بھی نہ ہوتے۔'' غالب کا اثر بھی اقبال پر تھا۔اس سلسلے میں آل احمد سرور لکھتے ہیں:

> ''اقبالؔ دراصل سرسید تحریک کی پیداوار ہیں۔اس تحریک نے ماضی کی گرفت سے آزاد ہونے اور حال سے آنکھیں چار کرنے کا حوصلہ دیا۔اس نے فرد،سماج،فطرت کائنات کے نئے تناظر سے آشنا کیا۔اس نے خدا کے قول اور خدا کے فعل میں مطابقت تلاش کی۔یہ مغرب سے مرعوب ضرور تھی مگر اس نے ہمارے ذہنی افق کو وسیع کیا اور زندگی کے ہر شعبے پر تنقید کے ذریعہ سے نئی منزلوں اور نئے امکانات کی طرف اشارہ کیا۔اس نے دنیا پر توجہ کی تاکہ دین کی بھی خدمت ہو سکے۔''[۱]

۱؎ دانشور اقبال،آل احمد سرور،ص۱۹،ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ،۲۰۰۲

اقبالؔ کی فکری تشکیل میں جہاں ایک طرف ہندوستان کے ماحول اور یہاں کے حالات کا اثر تھا وہیں دوسری طرف انھوں نے مغربی فلسفیوں اور دوسرے اہم افراد سے استفادہ کیا۔ جیسے رومی، برگساں، نطشے، لاک وغیرہ جن کا ذکر گذشتہ صفحات میں ہو چکا ہے۔ ان تمام مشاہدات و تجربات کے بعد اقبالؔ کی فکر نے عملی صورت اختیار کی اور فن پارے کی شکل میں ابھر کر سامنے آئے۔ یوں ہی اقبال کو عالمی ادب کا بڑا شاعر نہیں کہا جاتا۔ اقبالؔ نے یہ مقام اپنے خارجی اور باطنی ماحول کی بنا پر پایا۔

اقبالؔ کی بدلتی ہوئی فکر یا یوں کہئے کہ ارتقائی منزل طے کرتی ہوئی فکر کی وجہ سے اقبالؔ کو سمجھنے میں کافی دشواریاں بھی ہوئیں اقبالؔ کو شاعر مشرق، فلسفی، ملت کا شاعر، قوم کا رہنما، پیغمبر وغیرہ جیسے القاب و آداب سے نوازہ گیا۔ اور واقعی اقبالؔ کو سمجھنے کے لئے ان کی فکر کے ہر پہلو پر نظر ہونی چاہئے۔ مثلاً اقبالؔ کو اگر ملت اسلامیہ کا نمائندہ اور پیغام بر شاعر مانا جائے تو یہ بھی سوچنا پڑے گا کہ اقبالؔ کے تصورات میں اسلام کی کیا حیثیت تھی۔ ایک جگہ انھوں نے اپنی بات وضاحت کے ساتھ رکھی۔

تقسیم ملل حکمت افرنگ کا مقصود
اسلام کا مقصود فقط ملت آدم

یہ ملت آدم دراصل پیام انسانیت ہے اور اسلام کا جو تصور اخوت و مساوات پر مبنی ہے اس کی تشریح کرتا ہے۔ اس بات کو یوں سمجھ لیجئے کہ دنیا میں یہ تو ممکن ہے کہ ہر علاقے کا آدمی اپنی علاقائیت کی بنیاد پر پہچانا جائے۔ یہ جرمن ہے۔ یہ سلواک ہے۔ یہ ڈچ ہے اور یہ انگریز ہے۔ پرتگالی ہے وغیرہ وغیرہ یعنی علاقے کی بنیاد پر افراد کی زمرہ بندی ہوتی ہے لیکن دوسری طرف اذان کی آواز آئی ''لا الہ اللہ الا اللہ'' محمد رسول اللہ''۔ لوگ مسجدوں میں گئے۔ صفیں آراستہ ہوئیں۔ قیام و قیود کی منزل آئی اور پھر سجدہ ادا کیا گیا۔ اس میں کوئی زمرہ بندی نہیں ہوگی۔ یہ برتانوی سجدہ تھا۔ ترکی قعود تھا۔ وہ سارے لوگ جو صف میں تھے وہ صرف مسلمان کہلائیں گے۔ یہی بات اقبالؔ سمجھانا چاہتے ہیں۔ اقبالؔ کہتے ہیں۔

یہ ہندی وہ خراسانی یہ طورانی وہ افغانی

تو اے شرمندۂ ساحل اچھل کر بے کراں ہوجا

غبار آلودۂ رنگ ونسل ہیں بال و پر تیرے

تو اے مرغ حرم اڑنے سے پہلے پرفشاں ہوجا

یعنی وہ اسلام کے اس بنیادی تصور کو پیش کرتے ہیں جہاں انسانوں کے درمیان کسی بنیاد پر کوئی دیوار نہیں ہے بلکہ سب کلمے کی بنیاد پر ایک وحدت میں منسلک ہیں۔ان کی فکر اور میرے خیال میں ان کے فلسفے کی بنیاد ہی اسلام ہے۔ان کا نظام فکر اس طرح بنتا ہے کہ خالق کائنات اللہ ایک ہے۔جب اس کا وجود واحد ہے اور اس نے چاہا کہ وہ ایک چھپا ہوا خزانہ ہے اور پہچانا جائے تو اس نے اپنے منتخب بندوں کو انسانوں کی ہدایت اور معرفت کے لئے دنیا میں بھیجا۔ان کے پیغامات بھی وحدت فکر کا نتیجہ ہیں۔ان میں کوئی تناقص یا باہمی اختلاف نہیں ہے۔انھیں منتخب بندوں میں آخری رسول سرکار دوعالمؐ ہیں۔اقبالؔ نے کہا بھی ہے۔

بہ مصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست

اگر بہ اونر سیدی تمام بولہبی است

اقبالؔ کے یہاں دین تک پہنچنا عشق مصطفیٰ کے ذریعہ ہی ممکن ہے اور یہی عشق اپنے دائرۂ فکر میں اقبالؔ کی شعریات کے وہ تمام جزوی عناصر رکھتا ہے جس کی بنیاد احساس نفس یا تعین ذات یا خودی ہے۔خودی کی تکمیل کے لئے یا عرفان ذات کے لئے اقبال خطوط کے ذریعہ یا مراحل کے ذریعہ اپنی تصور پر مکمل کرتے ہیں۔خودی کی اس تصویر میں عشق، مقامات منزل، مراحل، قلندری، درویشی، استغنا وغیرہ ہیں جن سے بندۂ مومن کا تصور سامنے آتا ہے۔اور وہ بندۂ مومن کی تعریف میں یہ خیال بھی رکھتے ہیں کہ ان کا بندہ مومن نطشے کے فوق البشر کی طرح کوئی خیالی شخصیت نہیں ہے بلکہ اسی دنیائے آب وگل کی ایسی ممتاز افراد کی نمائندہ جماعت ہے جس نے اپنے کارناموں سے صحرائے حیات کو گل وگلزار بنایا۔ چنانچہ وہ مکمل انسان کی حیثیت سے سرکار دوعالم محمدؐ، مولا علیؑ اور حسنین کریمین کو متعارف کراتے ہیں۔

امام حسینؑ کو تو انھوں نے امام عاشقاں کہا ہے۔ انھوں نے توازن کا خیال رکھا۔ اور اگر مردوں میں ان حضرات کو منتخب کیا تو خواتین میں جناب فاطمہ زہرا بنت رسول اللہ کو اپنی فکر کا محور بنایا۔ وہ اور خواتین کا ذکر بھی کرتے ہیں جن میں شرف النساں اور قرۃ العین طاہرہ ہیں لیکن وہ ان کی سیرت کے دو ایک گوشوں کی طرف اشارہ کر کے آگے بڑھ جاتے ہیں۔ ان تمام شخصیت کے ذکر کے باوجود اسلام پر ایک الزام اس دور میں بھی تھا اور آج بھی کہا جاتا ہے مسلمانوں کو جارحیت پسند یعنی aggresar یا توسیع پسند یعنی extensionist کی حیثیت سے یاد کیا جاتا ہے۔ اور کچھ مسلمان بھی اپنی ملکی فتوحات پر نازاں رہے اور صنم کدوں کی آتش کو تلوار کے پانی سے بجھاتے رہے۔ مسلمانوں نے بدر و حنین تو یاد رکھا مگر شاید صبر حسینؑ کو بھول بیٹھے۔ اقبال مسلمان کی اس زبوحالی پر جگہ جگہ فکر کرتے نظر آتے ہیں۔ ''کفر و اسلام'' میں کہتے ہیں۔

ایک دن اقبال نے پوچھا کلیم طور سے
اے کہ تیرے نقش پا سے وادی سینا چمن
آتشِ نمرود ہے اب تک جہاں میں شعلہ ریز
ہوگیا آنکھوں سے پنہاں کیوں ترا سوز کہن
تھا جواب صاحب سینا کہ مسلم ہے اگر
چھوڑ کر غائب کو تو حاضر کا شیدائی نہ بن
ذوق حاضر ہے تو لازم ہے ایمان خلیل
ورنہ خاکستر ہے تیری زندگی کا پیرہن
ہے اگر دیوانۂ غائب تو کچھ پروانہ کر
منتظر رہ وادیِ فاراں میں ہو کر خیمہ زن
عارضی ہے شان حاضر، سطوت غائب مدام

اس صداقت کو محبت سے ہے ربط جان وتن

شعلہ نمرود ہے روشن زمانے میں تو کیا

''شمع خود رای گداز و درمیان انجمن

نورِ ماچوں آتش سنگ از نظر پنہاں خوش است''

اقبالؔ تمام منفی پہلوؤں کی نفی کرتے ہیں ان کی فکر میں اسلام ''فقر'' ہے اور یہ فقر بے دولتی نہیں ہے بلکہ حصول کے بعد ترک کرنا ''فقر'' ہے۔ انھوں نے کہیں بھی اپنی فکر کا محور فتوحات کو نہیں بنایا۔ ''مسجد قرطبہ'' میں وہ عربی شہ سوار ضرور دکھائی دیتے ہیں جن کی وجہ سے اسپین میں چشم غزال آج بھی عام ہے مگر وہ یہ نہیں کہتے کہ مسلمانوں نے اسپین پر ۸۰۰ سال کی حکومت کی۔ یہ دوسری بات ہے کہ آج اسپین میں چشم غزال تو مل جائے گی لیکن مسلمان کی تعداد بہت کم ہے۔ اقبالؔ کے افکار میں ہلکی سی چبھن تو ہے جب وہ ''طلوع اسلام'' میں کہتے ہیں۔

مسلماں کو مسلماں کر دیا طوفان مغرب نے

طلاطم ہائے دریا ہی سے ہے گوہر کی سیرابی

عطا مومن کو پھر درگاہ حق سے ہونے والا ہے

شکوہ ترکمانی، ذہن ہندی، نطق اعرابی

اقبالؔ کی اصل فکر یا اس کے ماخذ کے سلسلے میں ناقدین مختلف رائے رکھتے ہیں۔ کوئی اقبالؔ کی فکر کو مغرب کی دین سمجھتا ہے تو کوئی مشرق کی۔ حالانکہ اقبال کی فکر میں شروع سے آخر تک بہت ساری تبدیلیاں آتی رہی ہیں جن کی وجہ سے انھیں سخت تنقید کا سامنا کرنا پڑا مگر اقبالؔ اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:

''اگر میرے موجودہ رویہ میں کوئی تناقص ہے تو یہ بھی ایک زندہ اور سوچنے والے انسان کا حق ہے کہ وہ اپنی رائے بدل سکے بقول

ایمرسن صرف پتھر اپنے آپ کو نہیں جھٹلا سکتے۔''[1]

اس طرح وقت اور حالات کے ساتھ اقبال کی فکر میں بھی مسلسل بدلاؤ آتے رہے اقبال کی فکر کی اس ارتقائی سفر کے سلسلے میں عبدالحق لکھتے ہیں:

''جب ہم اقبال کے فکر و ذہن کا مطالعہ کرتے ہیں۔ چند حقیقتیں سامنے آتی ہیں اور یہ حقیقتیں مطالعہ اقبال کے سلسلے میں بنیادی طور پر دوررس نتائج کی حامل ہیں۔ان کا تعلق مفروضات سے نہیں بلکہ حقائق سے ہے اور وہ حقائق جو مطالعہ اقبال کے بعد ناگزیر نتائج کے طور پر ابھرتے ہیں۔اقبال کا فکر و نظر ارتقا پذیر رہا۔اس ارتقا پذیری کی راہیں اور رفتار مختلف سہی مگر فکر و نظر کا کارواں منظر و مقام کی تلاش میں گامزن رہا۔اقبال صرف شاعر نہ تھے بلکہ مفکرانہ ذہن و فکر بھی رکھتے تھے۔اس ذہن و فکر میں غور و فکر تلاش و تنقید بھی شامل ہے۔اس لئے وہ اپنے خیالات پر بھی تدبر و تفکر کی نظر ڈالتے اور دوسرے مفکرین کی افکار و آرا پر بھی تنقید و تحسین کے انداز میں غور و فکر کرتے رہے۔''[2]

اقبال کی فکر پر دراصل مذہب اسلام اور اس کی تعلیمات کا اثر کافی تھا۔اقبال انسانیت کی بقا کے فکرمند تھے اور اس بقا کے لئے انھیں مذہب اسلام کی تعلیمات مناسب معلوم پڑیں۔اقبال کی فکر کا مرکز انسان ہے۔اور اسی ''انسان'' کو مستحکم اور طاقتور بنانے میں اقبال نے اسلامی تعلیمات کی مدد لی۔اسلام کا تابناک ماضی اقبال کو یاد آتا ہے اور اس کا ذکر وہ بار بار کرتے ہیں اور انسان میں جوش و ولولہ پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔وہ کہتے ہیں۔

---

[1] حرف اقبال،اقبال کے خطبات،تقاریر اور بیانات کا مجموعہ،ص،۱۳۲المنار اکاڈمی لاہور،۱۹۴۵

[2] اقبال کے ابتدائی افکار،عبدالحق،ص۱۲،شعبہ اردو،دہلی یونیورسٹی دہلی،۱۹۶۹

تیرے سینے میں ہے پوشیدہ راز زندگی کہہ دے

مسلماں سے حدیث سوز و ساز زندگی کہہ دے

خدائے لم یزل کا دست قدرت تو زباں تو ہے

یقیں پیدا کرائے غافل کہ معلوب گماں تو ہے

مکاں فانی مکیں آنی ازل تیرا ابد تیرا

خدا کا آخری پیغام ہے تو جاوداں تو ہے

سبق پھر پڑھ صداقت کا عدالت کا شجاعت کا

لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

اقبالؔ کے یہ اشعار اور اس طرح کے تمام اشعار ایک جوش اور ولولہ پیدا کرتے ہیں۔ وہ خاص کر نوجوانوں سے مخاطب ہوتے ہیں اور انھیں زندگی کے راز سے آشنا کراتے ہیں ''طلبہ علی گڑھ کالج کے نام'' میں کہتے ہیں۔

موت ہے عیش جاوداں، ذوق طلب اگر نہ ہو

گردش آدمی ہے اور گردش جام اور ہے

شمع سحر یہ کہہ گئی سوز ہے زندگی کا ساز

غم کدۂ نمود میں شرط دوام اور ہے

اقبالؔ جس انقلاب کے خواہاں تھے وہ نوجوان طبقے کو مخاطب کر کے ہی کیا جا سکتا تھا۔ اس لئے اقبالؔ نے اپنے پیغام کا مرکز نوجوانوں کو بنایا۔ اقبالؔ کی فکر کو سمجھنے کے لئے ان کا نظریہ مذہب، نظریہ اسلام، ان کا فلسفہ یہ تمام چیزوں کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔ اقبالؔ کی فکر میں ان کا قوم کا تصور، وطینت، خودی کا تصور، بندہ مومن، قلندر، شاہین، تقدیر کا تصور، درویشی، فطرت، ملت وغیرہ سب شامل ہیں۔ ان سب کی تفسیر و تشریح کے بغیر فکر اقبالؔ واضح نہیں ہوسکتی ہے۔ اقبالؔ کی فکر میں مذہب، فلسفہ، فن یہ تینوں

اتنے حسین امتزاج کے ساتھ ملے ہوئے ہیں کہ انھیں الگ کر کے سمجھنا مشکل ہے۔

وطن،قوم وملت یہ تمام لفظ تقریباً ایک جیسے معنی رکھتے ہیں۔انسان جب اس دنیا میں آیا تو وہ فقط ایک انسان تھا۔اس کے لئے اس عالم رنگ و بو میں اپنی ہستی کو بنائے رکھنا ہی اہم تھا پھر دھیرے دھیرے جب انسان ارتقائی منزل طے کرتے کرتے آگے بڑھتا گیا تو پھر اس میں کبھی نسل کے اعتبار سے۔کبھی جغافیائی حد بندی کے اعتبار سے کبھی معاشی برتری کے اعتبار سے اور اب تو مذہب اور عقیدے کے اعتبار سے بھی احساس برتری آتی گئی۔مگر ان سب میں انسانیت کا دامن کہیں چھوٹتا گیا۔یہ امتیاز اس قدر بڑھ گیا کہ لوگوں کے دلوں سے احساس ہمدردی تک کہیں غائب ہوتے چلے گئے۔اقبالؔ انسانیت کا مبلغ ہے۔وہ وطن سے محبت کرتے ہیں مگر وطنیت کے نام پر انسانیت کا گلا گھونٹ دیا جائے یہ ان کے نظریہ کے خلاف ہے۔''ہمالہ''،ترانۂ ہندی''ہندوستانی بچوں کا قومی گیت'' یہ تمام نظمیں انھوں نے وطن سے محبت میں لکھی ہیں اپنے وطن سے محبت یعنی دوسرے وطن سے نفرت یہ وطنیت اقبال کے یہاں نہیں ملے گی۔ مذہب سے بڑھ کر کوئی دوسرا تصور نہیں ہے۔قوم، وطن یہ تمام چیزیں سیاست کی حدوں میں داخل ہوکر انسانیت کے لئے مضر ہو جاتی ہیں جس کے لئے اقبالؔ لکھتے ہیں۔

اس دور میں مے اور ہے، جام اور ہے جم اور
ساقی نے بنا کی روش لطف کرم اور
مسلم نے بھی تعمیر کیا اپنا حرم اور
تہذیب کے آزر نے ترشوائے صنم اور
ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے
ہو قید مقامی تو نتیجہ ہے تباہی
رہ بحر میں آزاد وطن صورت ماہی

ہے ترک وطن سنت محبوبؐ الٰہی

دے تو بھی نبوت کی صداقت پہ گواہی

گفتار سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے

ارشاد نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

اقوام جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے

تسخیر ہے مقصود تجارت تو اسی سے

خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے

کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے

اقوام میں مخلوق خدا بٹتی ہے اس سے

قومیت اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

دراصل اقبالؔ مساوات کے قائل ہیں۔ یہ وطنیت کا نظریہ مساوات پر کاری ضرب لگاتا ہے۔ ہندوستان کا ماحول اور دوسرے ممالک کی سیر کے بعد اقبالؔ کے اس نظریہ میں بدلاؤ آیا اور وہ وطنیت پر مذہب کو ترجیح دینے لگے۔ جیسے کہ وہ کہتے ہیں کہ قید مقامی انسان کو خود پسند بناتی ہے اور لوگوں سے محبت کرنے کے لئے تمام کائنات کو ایک سمجھنا ہوگا۔ جیسا کہ ہمارے نبی محمدؐ تمام کائنات کے لئے رحمت تھے وہ رحمتہ العالمین تھے نہ کہ صرف کسی ایک وطن یا کسی ایک خاص طبقے کے لئے۔ اقبالؔ محدود وطنی تصور نہیں رکھتے تھے۔ اقبالؔ کہتے ہیں۔

بستۂ رنگ خصوصیت نہ ہو میری زباں

نوع انساں قوم میری وطن میرا جہاں

اقبالؔ وطن کا سیاسی مفہوم سمجھاتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ہم سب ہندی اور ہندی کہلاتے ہیں۔ ہم سب کرۂ ارضی کے

اس حصے میں بود و باش رکھتے ہیں جو ہند کے نام سے موسوم ہے۔
علی ہذا القیاس چینی، عربی، جاپانی، ایرانی وغیرہ وطن کا لفظ جو اس
قوم میں مستعمل ہوا ہے محض ایک جغرافیائی اصطلاح ہے اور اس
حیثیت سے اسلام سے متصادم نہیں ہوتا اس کے حدود آج کچھ ہیں
اور کل کچھ، کل تک اہل برما ہندوستانی تھے اور آج برمی ہیں۔ ان
معنوں میں ہر انسان فطری طور پر اپنی جنم بھوم سے محبت رکھتا ہے
اور بقدر اپنی بساط کے لئے اس کے لئے قربانی کرنے کو تیار رہتا
ہے۔ بعض نادان لوگ اس کی تائید میں حب الوطن من الایمان کا
مقولہ حدیث سمجھ کر پیش کیا کرتے ہیں۔ حالانکہ اس کی کوئی
ضرورت نہیں کیوں کہ وطن کی محبت انسان کا ایک فطری جذبہ ہے
جس کی پرورش کے لئے اثرات کی کچھ ضرورت نہیں مگر زمانہ حال
کے سیاسی لٹریچر انسانیہ کا اور اس اعتبار سے ایک سیاسی تصور ہے
چونکہ اسلام بھی ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا ایک قانون ہے اس لئے
جب لفظ ''وطن'' کو ایک سیاسی تصور کے طور پر استعمال کیا جائے تو
وہ اسلام سے متصادم ہوتا ہے۔''[1]

وطن اور قوم کو لے کر اقبالؔ کی فکر میں وقت کے ساتھ تضاد پایا جاتا ہے مگر جیسے جیسے وہ حقیقت سے آشنا ہوتے ہیں۔ مشاہدے اور تجربے کی بنا پر ان کا نظریہ بدلتا ہے۔ عبدالحق اقبالؔ کے تصورات وطن اور قومی پر لکھتے ہیں:

''اقبالؔ کے یہاں اس دور میں محدود وطنی تصور کے ساتھ ساتھ

[1] اسلام، قومیت اور وطنیت، علامہ سر محمد اقبال، ص ۳۰۰، رسالہ نقوش، اقبال نمبر ادارہ فروغ اردو، لاہور، نومبر، ۱۹۷۷

بین الاقوامی انسانی ہیئت اجتماعیہ کا تصور پایا جاتا ہے۔ یہاں وطنی
تصورات بین الاقوامی تصورات سے ٹکراتے نہیں ہیں بلکہ دونوں
باہم شیر وشکر ہوتے ہیں۔ اتحاد انسانی کے ساتھ ساتھ قومی اور ملکی
اتحاد بے حد ضروری ہے۔ بلکہ پہلے ملکی اتحاد قائم ہونا چاہئے کیوں
کہ یہی اتحاد انسانی اتحاد کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ اقبالؔ اسی لئے
قومی اتحاد پر زیادہ زور صرف کرتے ہیں۔'' [۱]

اقبالؔ مذہب اور وطن میں بھی کوئی فرق نہیں کرتے ہیں۔

ہم نے یہ مانا کہ مذہب جان ہے انسان کی
کچھ اسی کے دم سے قائم شان ہے انسان کی
روح کا جو بن نکھرتا ہے اسی تدبیر سے
آدمی سونے کا بن جاتا ہے اس اکسیر سے

''اقبالؔ کی نظر میں مذہب اور وطن میں کسی قسم کا تضاد وتخالف نہیں
ہے۔ بلکہ دونوں میں ایک حد مشترک ہے۔ وطنی مفادات مذہبی
مفادات سے کسی طرح ٹکراتے ہوئے نظر نہیں آتے۔'' [۲]

لیکن اقبالؔ کا یہ نظریہ قیام یورپ کے بعد بدل جاتا ہے۔ اور وہ وطنیت کو اسلامی تصورات کے خلاف سمجھتے ہیں۔ دراصل مغرب میں وطن پرستی کے ذریعہ مذہب کے ساتھ کھلواڑ ہوتا رہا۔ مذہب انسانیت کا درس دیتا ہے۔ چاہے وہ کوئی بھی مذہب ہو۔ اقبالؔ مذہب اسلام کو انسانیت کی بقا کے لئے سب سے بہتر سمجھتے ہیں۔ اور یورپ کے سفر کے بعد یہ انکشاف ان کی فکر کی جہت کو بدل دیتا ہے۔ اس نظریہ کی وضاحت اقبالؔ اپنے خط میں کرتے ہیں وہ لکھتے ہیں:

---

[۱] اقبال کے ابتدائی افکار، عبدالحق، ص ۱۹۶

[۲] اقبالؔ کے ابتدائی افکار، عبدالحق، ص ۱۹۷

''اس زمانے میں سب سے زیادہ بڑا دشمن اسلام اور اسلامیوں کا نسلی امتیاز وملکی قومیت کا خیال ہے۔ پندرہ (تیرہ لکھ کر کاٹ دیا اور اسے پندرہ بنایا) برس ہوئے جب میں نے پہلے پہل اس کا احساس کیا۔ اس وقت میں یورپ میں تھا اور اس احساس نے میرے خیالات میں انقلاب عظیم پیدا کر دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ یورپ کی آب وہوا نے مجھے مسلمان کر دیا۔ یہ ایک طویل داستان ہے۔ کبھی فرصت ہوئی تو اپنے قلب کی تمام سرگزشت قلمبند کروں گا۔ جس سے مجھے یقین ہے بہت لوگوں کو فائدہ ہوگا۔ اس دن سے جب یہ احساس مجھے ہوا آج تک برابر اپنی تحریروں میں یہی خیال میرا مطمع نظر رہا ہے۔ معلوم نہیں میرے تحریروں نے اور لوگوں پر اثر کیا یا نہیں کیا لیکن یہ بات یقینی ہے کہ اس خیال نے میری زندگی پر حیرت انگیز اثر کیا۔''[1]

اقبالؔ قوم وملت کے سیاسی مفہوم سے بیزار نظر آتے ہیں اور اس کی مخالفت کرتے ہیں۔ اقبالؔ کی ملت کی بنا مذہب ہے مگر اس میں وہ کسی بھی سیاسی حدود کے قائل نہیں ہے۔ مذہب اسلام ایک آفاقی مذہب ہے اور تمام عالم انسانیت اس کے حلقے میں آ جاتی ہے۔ اقبالؔ سماجی اور معاشرتی برابری اور مساوات کے قائل ہیں۔ وہ ایسی ملت اور قوم کی نفی کرتے ہیں جو انسانی غلامی کی بنیاد ڈالے۔ ملت کے دائرے میں تمام انسانی اور عالمی اخوت آ جاتی ہے۔ اور ملت کا یہ نظریہ قومیت اور وطنیت کے نظریہ کے آگے مدھم پڑ جاتا ہے۔ جیسا کہ عرض کیا گیا کہ اقبال کا نظریہ وطنیت وقت اور حالات کے ساتھ اور خاص کر قیام یورپ کے بعد بدلتا نظر آتا ہے۔ اس کی وضاحت میں آل احمد سرور کچھ یوں رقم طراز ہوتے ہیں:

[1] انوار اقبال، ص ۱۷۶، اقبال اکادمی کراچی، ۱۹۶۷

''جس احساس نے اقبالؔ سے ''بانگ درا'' وہ نظمیں کہلوائی تھیں وہ اب بھی باقی ہے، البتہ ذہنی نشو ونما کے ساتھ ساتھ خیالات میں بھی تدریجی ارتقا ہوتا گیا۔ پہلے اقبالؔ وطن کے لئے بے تاب تھے اور وطن ہی ان کے لئے سب کچھ تھا۔ حب وطن کا جذبہ اب بھی باقی ہے بلکہ زیادہ پختہ ہوگیا ہے۔ پہلے وطنیت مقصود بالذات تھی مگر اب بین الاقوامیت کعبۂ مقصود ہے جس میں حب وطن منطقی طور سے شامل ہے کیوں کہ کل میں جزو ہمیشہ شامل ہوتا ہے۔ پہلے وہ وطن کی محبت میں سرشار اور انھیں تمام فضا میں یہی سرزمین نظر آتی تھی۔ اب بھی ان کا دل مسرت سے لبریز ہے۔ اب ان کی نگاہ زیادہ وسیع ہوگئی ہے۔ پہلے انھوں نے خود یہ حدیں مٹا دیں اور ان کی بنیاد تاریخی واقعات اور طبعی حالات پر رکھی ہے۔''[1]

ایسا نہیں ہے کہ اقبالؔ کا تصور وطنیت یورپ کے سفر کے بعد بدلا۔ وہ پہلے بھی وطن اور مذہب سے محبت کرتے تھے اور ان کی اصلاح کے لئے لکھا کرتے تھے مگر قیام یورپ کے بعد ان کے نظریہ میں حیرت انگیز تبدیلی آئی اور اب وہ اسلامی نظریہ وطنیت کی طرف رجوع ہوئے اور بین الاقوامی ملت کا نظریہ ان کے یہاں دکھائی پڑا۔ اقبالؔ ہمیشہ سے ذہین تھے اور مذہب اور وطن ان کے رگ و پے میں سرایت کرتے تھے اور اسی نظریہ کے ساتھ جب اقبالؔ مغرب کے سفر پر نکلے تو انھوں نے ایک نئی فضا میں سانس لی نئی تہذیب، انسانیت کے نئے رجحان، سائنس اور مغربی فلسفیوں وغیرہ کا مشاہدہ کیا اور جس سے ان کی فکر پر انکشاف ہوئے۔ انھوں نے مغربی تہذیب اور تمدن کا مطالعہ کیا۔ اور اس سے بہت استفادہ ہوا۔ ہاں! اگر اقبال کا ذہن خالی ہوتا تو اس کے نتائج ایسے نہ ہوتے جیسے ہوئے۔ اس بات کی وضاحت

---

[1] تنقید کیا ہے؟ اور دوسرے مضامین، آل احمد سرور، ص ۲۲۷، کتابی دنیا لمیٹیڈ، دہلی، ۱۹۶۷

آل احمد سرور کرتے ہیں:

''یورپ جانے سے پہلے ان کی شاعری میں رومانیت، لفظ تراشی اور ایک اضطراب و جستجو ہے، مغربی تعلیم نے انھیں قومیت اور وطنیت کے اس نئے بت کی پرستش سکھائی جسے سرمایہ داری نے جنم دیا تھا لیکن جو جذبۂ حب وطن کا ایک فطری عنصر بھی رکھتا تھا مگر دراصل اقبالؔ کو اقبالؔ مغرب نے بنایا۔ اور جیسا کہ اکرام نے کہا ہے مغرب کے اثر کو اگر نظر انداز کر دیا جائے تو اقبالؔ سرورؔ جہان آبادی کے درجہ کے شاعر رہ جاتے ہیں۔''[1]

ان تمام باتوں سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ اقبالؔ مذہب کو دوسری تمام چیزوں پر ترجیح دیتے ہیں۔ وہ عالم انسانیت کی اصلاح کا ایک مخصوص تصور رکھتے تھے اور اس تصور کے مکمل ہونے کے لئے انھیں مذہب اسلام کی راہ ہی راہ مستقیم نظر آتی ہے۔ اقبالؔ نے ''اسلام کو واحد جماعتی نظام'' قرار دیتے ہوئے اپنی بات کو واضح طور پر سمجھایا۔ کہتے ہیں:

''اسلام کے مذکورہ بالا دعویٰ پر عقلی دلائل کے علاوہ تجربہ بھی شاہد ہے اول یہ کہ عالم بشریت کا مقصد اقوام انسان کا امن، سلامتی اور ان کی موجودہ اجتماعی ہیئتوں کو بدل کر ایک واحد اجتماعی نظام قرار دیا جائے تو سوائے نظام اسلام کے کوئی اور اجتماعی نظام ذہن میں نہیں آسکتا۔ کیوں کہ جو کچھ قرآن میں میری سمجھ میں آیا اس کی رو سے اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی

---

[1] ادب اور نظریہ، آل احمد سرور، ص ۱۱۹، ادارۂ فروغ اردو لکھنؤ ۱۹۵۴

چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطۂ نگاہ کو یکسر بدل کر اس میں
خالص انسان ضمیر کی تخلیق کرے تاریخ ادیان اس بات کی شاہد
عادل ہے کہ قدیم زمانے میں دین قومی تھا جیسے مصریوں، یونانیوں
اور ہندیوں کا بعد میں ''نسلی'' قرار پایا۔ جیسے یہودیوں کا، مسیحیت
نے یہ تعلیم دی کی دین انفرادی اور پرائیوٹ ہے۔ جس سے بد
بخت یورپ میں یہ بحث پیدا ہوئی کہ ''دین'' چونکہ پرائیوٹ عقائد
کا نام ہے اس واسطے انسانوں کی اجتماعی زندگی کی ضامن صرف
اسٹیٹ ہے۔ یہ اسلام ہی تھا جس نے بنی نوع انسان کو سب سے
پہلے یہ پیغام دیا کہ دین نہ قومی ہے نہ نسلی ہے نہ انفرادی اور
پرائیوٹ بلکہ خالصتاً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری
امتیاز کے عالم بشریت کو متحد و منظّم کرتا ہے۔''[1]

اور اس طرح اقبال نے مذہب سلام کو انسانیت اور بشریت کی بہتری کا عمدہ اور سب سے اعلیٰ ترین نظام قرار دیا۔ اور انسانیت کو اس راہ پر لانے کے لئے انھوں نے ''فلسفہ خودی'' کی بنیاد رکھی۔ ان کا تمام نظریہ فکر اس ''خودی'' کے گرد طواف کرتا ہے جس کا اصل مقصد نیابت الٰہی کے منصب پر فائز ہونا ہے۔ اور اس خودی کی تکمیل کے لئے وہ اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الٰہی کے راستوں پر چلنے کی تلقین کرتے ہیں۔

''خودی'' کی تکمیل کا سب سے پہلا مرحلہ اطاعت کا ہے۔ یہ اطاعت خدا کی بندگی اور فرمابرداری ہے۔ خدا اور اس کے رسولؐ کے بتائے راستوں پر چل کر ہی منزل مقصود تک رسائی حاصل ہوسکتی ہے۔ ظاہر ہے قرب حاصل کرنے کے لئے فرمابرداری کی مشق ضروری ہے۔ یوں ہی حضرت

[1] اسلام، قومیت اور وطنیت، علامہ سر محمد اقبال، ص ۳۰۱، رسالہ نقوش، اقبال نمبر ادارۂ فروغ اردو، لاہور، نمبر ۱۹۷۷

ابراہیم سیکڑوں من لکڑیوں کی آگ میں نہ کود پڑے۔صبر ایوب، چاہ میں حضرت یوسف اور پھر کربلا میں امام حسینؑ یہ تمام خدا کے بندے خدا کی اطاعت کے لئے ہی کوشاں رہے اور خود کو خدا کی راہ میں قربان کر دیا۔ راضی بہ رضا رہنا ہی اطاعت کی نشانی ہے۔اطاعت کے بعد دوسرا مرحلہ ضبط نفس کا آتا ہے۔ جہاں بندہ اپنی تمام خواہشات کو درکنار کر کے فقط خدا کے لئے اپنی ہستی کو موقوف کر دے۔خدا کی دی ہوئی ہر شئے پر راضی ہو خواہ وہ خوشی ہو یا غم۔جب خود پسندی، خود پروری یہ تمام چیزیں ختم ہو جائیں۔اس کی سب سے عمدہ مثال واقعات کربلا ہے اور یہی ضبط نفس ہمیں صبر ایوب میں بھی دکھائی پڑتا ہے۔

ان مراحل سے گزرنے کے بعد نیابت الٰہی کی منزل آتی ہے جہاں اللہ کا قرب حاصل ہوتا ہے۔اور اللہ بندے سے خود پوچھتا ہے ''بتا تیری رضا کیا ہے'' نیابت الٰہی کے سلسلے میں اقبالؔ ڈاکٹر نکلسن کو لکھتے ہیں:

> ''نیابت الٰہی اس زمین پر انسانی نشو ونما کا تیسرا اور آخری درجہ ہے۔نائب کی حیثیت کرۂ زمین پر خلیفۃ اللہ کی ہے۔وہ کامل ترین ''انا'' ہے۔وہ انسانیت کا مقصد اور ذہنی اور جسمانی دونوں قسم کی حیات کا منتہیٰ ہے۔اس میں ہماری ذہنی زندگی کی بے آہنگی ہم آہنگی بن جاتی ہے۔اس میں اعلیٰ ترین طاقت اعلیٰ ترین علم کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے۔اس کی زندگی میں خیال وعمل، استدال اور فکری علم سب ایک ہو جاتے ہیں۔نخلِ انسانیت کا وہ آخری ثمر ہے ....نوع انسان کا وہ حقیقی حاکم ہے۔اس کی حکومت خدا کی حکومت ہے۔وہ اپنی متاع فطرت میں سے دوسروں پر حیات کی دولت لٹاتا ہے۔اور ان کو تدریجاً اپنے آپ سے قریب لاتا رہتا ہے ارتقا میں ہم جتنا آگے بڑھتے ہیں اتنا ہی اس سے نزدیک

ہو جاتے ہیں۔اس تک پہنچنے میں ہم معیار حیات کے اعتبار سے
اپنے آپ کو بلند کرتے ہیں۔''[1]

اس طرح اقبالؔ نے خودی کی یہ تین منزلیں بتائی ہیں جن پر چل کر انسان کی خودی مستحکم ہوتی ہے اور انسان ایک عام انسان سے مرد کامل کی صف میں کھڑا ہوتا ہے۔مرد مومن کی تعریف گزشتہ صفحات میں مکمل طور پر کی گئی ہے مگر یہاں بھی ذکر کرنا ضروری ہے کیوں کہ اقبالؔ کی فکر میں یہ تمام عناصر موجود ہیں اور یہ اقبالؔ کی فکر کو پختہ اور لازوال بناتے ہیں۔بغیر ان کی وضاحت کے اقبالؔ کی فکر کو سمجھنا ممکن نہیں۔الغرض یہ کہ اقبال کا بندۂ مومن اطاعت،ضبط نفس اور نیابت الٰہی کی مشکل منزلوں سے گزرتا ہے۔اوراس میں اس کے مددگار عشق وجنون ہوتے ہیں۔بغیر ان کے کسی بھی منزل پر پہنچنا ناممکن ہے۔ جنون کا مطلب اقبالؔ کے یہاں دیوانگی نہیں ہے اور اگر دیوانگی کا وہ مفہوم لیا جائے کہ کسی حدف کے لئے اپنے کو وقف کر دینا تو بے شک اقبالؔ کے یہاں جنون عشق ہے اور یہ عشق خیبر شکن مولا علیؑ ہیں۔ دم جبرئیل ہے دل مصطفیٰ ہے۔خرد کو عقل کہتے ہیں اقبالؔ بے عقلی کی تعلیم نہیں دیتے۔وہ اس خرد کے خلاف ہیں جو استدلال اور منطقی دلائل کے ذریعہ سے راہ عشق میں رکاوٹ کا سبب بنتی ہے۔وہ کہتے ہیں۔

خودی ہو علم سے محکم تو غیرت جبریل
اگر ہو عشق سے محکم تو صور اسرائیل

خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ
سکھائی عشق نے مجھ کو حدیث رندانہ

ہر خاکی و نوری یہ حکومت ہے خرد کی
باہر نہیں کچھ عقل خداداد کی زد سے
عالم ہے غلام اس کے جلال ازلی کا
اک دل ہے کہ ہر لحظہ الجھتا ہے خرد سے

[1] بحوالہ(اقبال کا نظریۂ اخلاق،سعید احمد رفیق،ص۵۰،اریب پبلیکیشنز،دہلی۲۰۲۱

یہ دل اصل میں عشق ہے۔ جہاں عقل وخرد کا کام ختم ہوتا ہے وہاں سے دل اور عشق کا شروع ہوتا ہے۔ اقبالؔ عقل کی مخالفت نہیں کرتے۔ ہاں مگر عشق جہاں تک لے جاسکتا ہے عقل کے بس کا مقام وہ نہیں ہے۔ لکھتے ہیں۔

خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں
میرے مولیٰ مجھے صاحب جنوں کر

اقبالؔ عقل کو منزل تک پہنچنے میں معاون پاتے ہیں مگر یہ منزل نہیں ہے۔

گزر جا عقل سے آگے کہ یہ خود
چراغ راہ ہے منزل نہیں ہے

عقل وخرد رہنمائی کر سکتے ہیں مگر بغیر جزبۂ عشق کے بندہ مومن کے مقام کو حاصل کرنا ناممکن ہے۔ اس سلسلے میں وزیر آغا لکھتے ہیں:

''اقبالؔ نے اپنی شاعری میں عقل کو اسباب وعلل کے تابع قرار دینے کے علاوہ ایک خوف زدہ، پھونک پھونک کر قدم رکھنے والی ہستی کے روپ میں دیکھا ہے۔ ایک ایسی ہستی جس کے ہاں جرأت رندانہ کی کمی ہے۔''[1]

عقل اور عشق کے تصادم سے باہر نکل کر ہی بندہ مومن بنتا ہے اور اس بندہ مومن کی ایک صفت ''فقر'' بھی ہے۔ اقبالؔ فقر پر بہت زور دیتے ہیں۔ فقر اب تک ایک غلط مفہوم میں استعمال ہوتا آیا تھا مگر اقبالؔ نے اسے ایک نیا رنگ دیا اقبال نے فقر کو بے کسی، مسکینی اور مجبوری سے نکال کر استغنا اور بے نیازی کے معنی سے آشکار کیا۔ ''حضرت داتا گنج بخش کے مطابق فقر وہ نہیں جس کا ہاتھ مال سے خالی ہو بلکہ فقر وہ ہے جس کا دل مراد سے خالی ہو۔'' اقبال کہتے ہیں۔

---

[1] تصورات عشق وخرد، اقبال کی نظر میں، ڈاکٹر وزیر آغا، ص ۱۰۳ اقبال اکیڈمی، لاہور، ۱۹۷۷

کیا گیا ہے غلامی میں مبتلا تجھ کو

کہ تجھ سے ہو نہ سکی فقر کی نگہبانی

اس شعر سے واضح ہوتا ہے کہ اقبآل کے یہاں فقر کے معنی بہت معیاری ہیں۔اقبآل نے فقر کی صفات کو واضح کرنے کے لئے ''شاہین'' پرندے کا انتخاب کیا کہ جس میں خودداری، غیرت مندی، بلند پروازی،خلوت پسندی وغیرہ پائی جاتی ہے۔شاہین اور شہ باز اقبال کے پسندیدہ استعارے ہیں کیوں کہ شہہ باز قوت عمل کا استعارہ ہے۔وہ دوسرے کے شکار کئے ہوئے کو منہ نہیں لگاتا۔وہ شکار زندہ کی تلاش میں رہتا ہے۔وہ پہاڑوں میں رہتا ہے۔ پہاڑ میں رہنے کا مطلب یہ ہے کہ پتھروں میں زندگی گزارنا یعنی سخت کوشی اور جدوجہد اور آرام طلبی سے بے نیازی۔اقبآل کوہ و بیاباں میں زندگی بسر کرنے کے قائل ہیں۔کوہ پہاڑ کو کہتے ہیں اور بیاباں جنگل کو۔اقبآل کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انسان غیر متمدن ہوجائے اور پہاڑوں اور جنگلوں کی خاک چھانے۔دراصل وہ مغربی تمدن سے بے زار ہیں کہتے ہیں۔

وہ حکمت ناز تھا جس پر خرد مندان مغرب کو

ہوس کے پنجۂ خونیں میں تیغ کارزاری ہے

تدبیر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا

جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے

اقبآل نے فقر کی صفات کو پیش کرنے کے لئے درویش کا انتخاب کیا۔درویش وہ ہے جس کے اندر توکل ہو۔استغنا ہو۔اقبآل نے بالکل اس بات کو واضح کیا ہے کہ درویشی کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آدمی ہاتھ پیر توڑ کے بیٹھ جائے اور اپنی فعالیت ختم دے۔یہ امید رکھے کہ آسمان سے فرشتہ آئے گا اور نوالہ بنا کر اس کے منہ میں ڈال دے گا۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ راضی بہ رضا رہنا اور حرص و حوس سے اپنے کو دور رکھنا۔

یہ تمام استعارے مردمومن کی صفات ہیں۔بندۂ مومن سے ہی ملتا جلتا تصور مرد قلندر بھی ہے۔

قلندر دراصل وہ مرد با خدا ہوتا ہے جو اپنی ذات کو یاد الٰہی میں اس طرح غرق کر دیتا ہے کہ خود اس کا وجود اور اس کی شناخت ختم ہو جاتی ہے۔ وہ صرف مظہر بن کر رہ جاتا ہے۔ اس کی سب سے اچھی مثال یہ دی جاتی ہے جب لوہے کو آگ میں تپایا جائے گا۔ تو ایک منزل وہ آئے گی کہ وہ آگ کی طرح سرخ ہو جائے گا اس میں ساری صفتیں آگ کی پیدا ہو جائیں گی۔ لیکن بہر حال وہ رہے گا لوہا ہی۔ قلندری صوفیانہ اصطلاح ہے۔ قلندر اور مومن میں یہ فرق ہے کہ مومن کے پاس اقتدار ہو سکتا ہے مگر قلندر کے پاس نہیں ہوتا۔ بقیہ جتنی صفات مومن کی ہوتی ہیں وہ سب قلندر میں ہوتی ہیں البتہ بندۂ مومن نیاز مند اور صاحب ناز دونوں ہوتا ہے مرد قلندر بالکل بے نیاس ہوتا ہے اور اپنی ہی تخلیق کردہ دنیا میں گم رہتا ہے۔ اقبال بہت زیادہ پڑھے لکھے تھے انھوں نے مغربی فلسفے سے Introspection کا تصور مستعار لے کے خود بینی اور خودنگری اور اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کا خیال پیش کیا۔ اقبالؔ اس کی کوشش کرتے ہیں کہ وہ مرد قلندر کی بارگاہ کو آراستہ کریں۔ پیر کی درگاہ ہوگی قلندر کی بارگاہ ہوگی۔ قلندر کے سلسلے میں اقبال اپنی نظم ''قلندر کی پہچان'' میں قلندر کی صفات کی وضاحت کرتے ہیں۔

کہتا ہے زمانے سے یہ درویش جواں مرد
جاتا ہے جدھر بندۂ حق، تو بھی ادھر جا
ہنگامے ہیں میرے تیری طاقت سے زیادہ
بچتا ہوا بنگاہِ قلندر سے گزر جا
میں کشتی و ملاح کا محتاج نہ ہوں گا
چڑھتا ہوا دریا ہے اگر تو تو اتر جا
توڑا نہیں جادو مری تکبیر نے تیرا؟
ہے تجھ میں مکر جانے کی جرأت تو مکر جا!
مہر و مہ و انجم کا محاسب ہے قلندر
ایام کا مرکب نہیں راکب ہے قلندر

اقبالؔ ان تمام علامتوں اور استعاروں کے ذریعۂ مسلسل حرکت وعمل کی تقلین کرتے ہیں۔ اقبالؔ کے یہاں حرکت وعمل ایک اہم موضوع ہے۔''خودی'' کی تکمیل بھی اس عمل کے بغیر ممکن نہیں۔ زندگی مسلسل عمل کا نام ہے اور اگر یہ نہ ہوتو وہ موت کی مانند ہے۔ مذہب اسلام نے بھی انسان کو حرکت وعمل کی طرف راغب کیا۔ دراصل اقبال عمل کی تلقین بار بار اس لئے بھی کرتے ہیں کہ وہ جس ماحول میں رہ رہے تھے وہاں مسلمانوں میں ایک سکوت سا طاری ہوگیا تھا۔ ہندوستانی مسلمانوں کے حالات کچھ خاص نہیں تھے پھر عجمی تصوف کے اثرات سے بھی دوچار ہونا پڑا جہاں صرف اللہ ہی کے بھروسے زندگی بسر ہوتی ہے۔ اقبالؔ کبھی تصوف کے اسی پہلو کے مخالف نظر آتے ہیں۔ وہ ماضی کے ان قصوں کا ذکر کرتے ہیں جہاں مسلمانوں نے کوشش اور جزبے کی بنیاد پر دنیا کو فتح کیا۔ اور اپنا پرچم لہرایا۔ اقبالؔ کے مطابق ''انسانی زندگی کا مقصد اولیٰ عمل ہے۔'' خدا نے اپنے بندوں کو اس کی عبادت کے لئے پیدا کیا مگر عبادت بھی بیٹھے بیٹھے نہیں کی جاسکتی اس کے لئے بھی پانچ وقت کی نماز کا اہتمام کرنا پڑتا ہے۔ وضو، قیام، قعود، اور سجود کی منزل سے گزرنا پڑتا ہے اور یہ بھی عمل کی ایک صورت ہے۔ اقبالؔ کہتے ہیں۔

یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتح عالم
جہاد زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مسلسل عمل کے ساتھ محکم یقین بھی ضروری ہے تب جا کر فاتح عالم کی خوشی میسر ہوتی ہے اور یہ تمام خصوصیتیں مرد مومن کی پہچان بھی ہیں۔ حرکت وعمل کی وضاحت کے لئے ہی اقبالؔ نے شاہین کا بھی استعارہ پیش کیا جو مسلسل کوشش کرتا ہے۔ سخت محنت کرتا ہے اور تب کہیں جا کر وہ اپنی زندگی کی جنگ کو جیت پاتا ہے۔ ایک جگہ اقبالؔ کہتے ہیں۔

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے ناری ہے

وہ عمل ہی ہے جو انسان کو جنت اور جہنم کے دروازے پر لا کر کھڑا کر سکتا ہے انسان اپنے عمل کا ذمہ دار خود ہے۔ یہ دنیا میں کئے ہوئے اس کے عمل ہی ہے۔ جو اسے سرخ رو کرتے ہیں۔ اقبالؔ کے یہاں ابلیس کو اسی عمل کی بنیاد پر اہمیت حاصل ہے۔ کیوں کہ وہ مسلسل کوشاں رہتا ہے اور اسی کے دم سے یہ نظام ہے یہ کشمکش ہے یہ رنگ ہے دنیا کا ورنہ فرشتوں کی دنیا کی طرح یہ دنیا بھی سادہ سی ہوتی۔ مگر اس عمل سے مراد ایسی نہیں ہے کہ کسی بھی سمت میں ہو بلکہ اسے منظّم شکل دیتے ہوئے حیات و کائنات کو تسخیر کرنا عمل ہے ان کا عمل تخلیقی ہونا چاہئے نہ کہ تخریبی۔ اور یہ ترقی کی جانب لے جائے۔ اقبالؔ کہتے ہیں۔

اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
سر آدم ہے ضمیر کن فکاں ہے زندگی
زندگانی کی حقیقت کوہکن کے دل سے پوچھ
جوئے شیر و تیشہ و سنگ گراں ہے زندگی
بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب
اور آزادی میں بحر بے کراں ہے زندگی
آشکارا ہے یہ اپنی قوت تسخیر سے
گرچہ اک مٹی کے پیکر میں نہاں ہے زندگی
قلزم ہستی سے تو ابھرا ہے مانند حباب
اس زیاں خانے میں تیرا امتحاں ہے زندگی

دراصل اقبالؔ کی ان تمام کوششوں کے پس پشت ایک مقصد تھا اور وہ مقصد صرف انسان اور انسانیت کی بقا تھا۔ جس مقصد کے لئے اقبالؔ نے ان تمام طرح کے موضوعات کا انتخاب کیا تا کہ وہ جوش اور ولولہ قائم کر سکیں۔ یوسف حسین خاں لکھتے ہیں:

''مقاصد آفرینی کے ساتھ ساتھ عمل صالح ضروری ہے۔ تا کہ

زندگی کے امکان اجاگر ہوں۔اقبالؔ کے فلسفۂ تمدن میں انسان کی
انفرادی اور اجتماعی قوت عمل کو ابھارنے کی تعلیم ہمیں قدم قدم پر ملتی
ہے۔بغیر عمل کے مقاصد چاہے کتنے ہی اعلیٰ وارفع کیوں نہ ہوں
بے معنی ہیں۔زندگی اپنے سارے بھید عمل کے آگے کھول دیتی ہے
اور عمل میں بھی وہ سب سے زیادہ دوررس ہے جو انسان کی اندرونی
زندگی سے تعلق رکھتا ہو۔خارجی عمل سے عالم میں تصرف ہوتا ہے
اور اندرونی عمل سے انسانی سیرت کی تشکیل ہوتی ہے۔انسان کو
نفس اور آفاق دونوں ہی کو اپنے منشا کے مطابق ڈھالنا پڑتا ہے۔
اس کے لئے ضرورت ہے کہ وہ عالم فطرت اور عالم نفس دونوں
کے قوتیں کا رمز شناس ہو۔جس طرح خارجی عالم پر سائنس اور
ٹیکنک سے تصرف حاصل ہوتا ہے۔اسی طرح انسان اپنی اندرونی
اور ذاتی زندگی میں اخلاق کے ذریعے تہذیب نفس کرتا ہے۔عمل
کے یہ دونوں پہلو جب تک پیش نہ رہیں اس وقت تک انسانی
زندگی ترقی اور تکمیل کی راہ پر پوری طرح گامزن نہیں ہوسکتی۔‘‘[1]

عبدالمغنی حرکت وعمل کی وضاحت نہایت آسان زبان میں کچھ یوں کرتے ہیں:

’’سفر کی پہلی منزل قمر ہے انسان زمین کی کشش کے دائرے سے
باہر نکل کر اپنے خلائی سفر کے مرحلۂ اول پر ہی یہ سبق سیکھتا ہے کہ
زندگی مسلسل حرکت وعمل اور پیہم پیش قدمی وترقی کا نام ہے پوری
کائنات اس کی سرگرمیوں کا میدان ہے۔وہ خدا کا ہے اور ساری

[1] روح اقبال، یوسف حسین خان، ص ۱۷۶، غالب اکیڈمی، نئی دہلی، ۱۹۷۶

خدائی اس کی ہے۔ ''سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں''
آرام ایک تعطل ہے اوراس کا وقفہ طویل ہوکر مرگ میں بدل جاتا
ہے۔ جمود پیدا کرتا ہے۔ انسان بھی ایک سیارہ ہے، ستارے اس
کے ہم سفر ہیں۔ چانداس کا آشنائے قدیم ہے۔ لیکن موحد مرد
مومن تمام موجودات کے صنم خانے توڑ کر اپنے رب تک پہنچنا
چاہتا ہے۔''[1]

علامہ اقبالؔ کے یہاں جس طرح ''خودی'' کا تصوران کی تمام فکری سرگزشت کا سرمایہ ہے ٹھیک اسی طرح اقبالؔ کا تصور زمان بھی ان کی فکر کا محور ہے۔ دراصل علامہ کی تمام فکری جہات ایک دوسرے سے تعلق رکھتی ہیں اور بغیر ایک کو سمجھے دوسرے کو سمجھنا ممکن نہیں ہے۔ اقبالؔ کے یہاں زمان اور وقت کا تصور بڑی پختگی سے ظاہر ہوتا ہے۔ یہ مسئلہ زمان ''اسرارخودی'' سے شروع ہوتا ہے اور ''پیام مشرق'' میں مکمل طور پر واضح ہوتا ہے۔ اور ''جاوید نامہ'' میں آکر اسے ''زروان'' کے نام سے جلوہ گر کیا گیا۔ اقبالؔ کے یہاں یہ زروان Pure duration ہے یعنی زمانِ خالص یہ تصور اقبال نے عبدالکبرالجلی سے لیا ہے۔ جب زمانے سے واقعات کا تعین نہ ہو بلکہ واقعات زمانے کا تعین کرے تو اسے زروان کہا جائے گا۔ اس کی عمدہ مثالیں ہمیں ماضی میں ملتی ہیں جیسے اسلام کی وہ بے مثال جنگیں جہاں کفاروں پر فتح حاصل ہوئی۔ بدر ہو یا حنین ہو احد ہو یا خیبر ہو۔ یہ تمام غضوات تاریخ میں موجود ہیں جو زمانے نہیں بلکہ کئی زمانوں پر گرفت رکھتے ہیں۔ یہ کبھی ماضی کا حصہ ہوکر نہیں رہ سکتے بلکہ یہ حال اور مستقبل پر بھی حاوی ہیں اور زمان کی قید سے آزاد ہیں بالکل اسی طرح واقعات کربلا کہ جس کو اس واقع کی بنیاد پر پہچانا جاتا ہے نہ کہ زمانے کی بنیاد پر اور یہی زمان خالص کہلاتا ہے۔ اس کی عمدہ مثال کے طور پر اقبال نے لکھا ہے؎

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیؐ سے مجھے
کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں

---

[1] اقبال کا نظریہ خودی، عبدالمغنی، ص ۳۰۴، مکتبہ جامعہ لمیٹیڈ، دہلی، ۱۹۸۹

یہ زمین و آسماں صبح وشام۔ دن اور رات بس وقت کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں یہ الٰہی نظام ہے اور ہمیشہ سے ہوتا آیا ہے اور ہمیشہ ہوتا رہے گا مگر کچھ واقعات ایسے ہوتے ہیں کچھ بندہ مومن ایسے ہوتے ہیں جو ان تمام چیزوں سے بے نیاز ہوتے ہیں اور وقت اور زمانے کی رو کا اثر ان پر نہیں ہوتا۔ اور اس مقام پر عشق کی بدولت پہنچا جا سکتا ہے کیوں کہ اقبالؔ کہتے ہیں۔

تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو
عشق خود ایک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھا
عشق کی تقویم میں عصر رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ عشق اتنا مضبوط ہوتا ہے کہ زمانہ اس کے سامنے بے بس ہو جاتا ہے۔ اقبالؔ کے یہاں یہ سلسلۂ روز وشب بڑی اہمیت رکھتے ہیں مگر ایک بندہ مومن اپنے جزبۂ عشق کی طاقت سے اس وقت کو کمزور کر دیتا ہے اور زمانے پہ ایسا چھا جاتا ہے کہ پھر زمانہ اس سے پہچانا جاتا ہے نہ کہ زمانے سے وہ۔ اقبالؔ کہتے ہیں۔

مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصل حیات موت ہے اس پر حرام

اس طرح اقبالؔ کا مرد مومن زمان ومکان کی پابندیوں سے بے نیاز ہے۔ اقبالؔ نے اپنے تمام اصطلاحات کی وضاحت کے لئے انسانی شخصیات کو چنا اور انھیں کی صفات کی بنیاد پر اپنے تصور کو سمجھانے کی کوشش کی۔ اس سلسلے میں ایس اقبالؔ قریشی لکھتے ہیں:

''اقبالؔ کا مرد مومن زمان ومکاں کے حدود کا پابند نہیں ہے۔ اس نظم میں زمان ومکاں اور سرچشمۂ قوت پر جو توجہ ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مسولینی کی جن آنکھوں کی چمک نے اقبالؔ کو بہت

متاثر کیا وہ بے سبب نہیں ہے۔ اقبالؔ نے اپنے فلسفیانہ خطبات
میں بعض اہم نکات کی طرف اشارہ کیا ہے ان میں وقت کی ابدیت
اور مکاں کے حدود اس مادی دنیا سے ماورا حیثیت رکھتے ہیں۔
اقبال کے کلام میں قوت کے سرچشمے کی علامت حضرت علیؑ کو قرار دیا
ہے جنھیں بار بار اسداللہ خیبر شکن، یداللہ اور بازوئے حیدرؓ سے تعبیر
کیا ہے۔ دوسری طرف زمان و مکاں کو سمجھنے کے لئے اقبالؔ نے
معراج نبویؐ کے واقع کو بار بار دہرایا ہے۔'' [1]

اقبالؔ کے یہاں یہ تصور زمان سائنس اور فلسفے کی رو سے بھی اہم ہے مگر اقبالؔ نے مثالیں پیش کر کے اور خود بھی اپنے خطوط کے ذریعہ اور اپنی تحریروں کے ذریعہ اسے واضح کیا ہے۔ اقبالؔ نے زمان کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

''اگر ہم اپنے شعوری تجربے کا بطور غائر معائنہ کریں تو معلوم ہوگا
کہ اس ظاہری تسلسل زمان کی تہہ میں مدت بحث بھی ہے جہاں
تغیر گزرنے والے رجحانات و میلانات کے تعاقب و تداول کی
حیثیت سے ختم ہوجاتا ہے اور تخلیقات مسلسل کی حیثیت سے اپنی
حقیقت واقعی کا مظاہرہ کرتا ہے۔'' [2]

اقبالؔ کے یہاں زمانِ مسلسل اور زمانِ خالص کا ذکر ملتا ہے۔ زمانے خالص یعنی Pure duration جو تمام طرح کی قید سے آزاد ہے اور زمانے مسلسل روزمرہ کے واقعات اور حادثات ہیں جن کا ذکر ''مسجدِ قرطبہ'' کے ابتدائی حصہ میں موجود ہے۔

---

[1] فکر اقبالؔ میں زمان و مکان کی اہمیت، ایس قریشی، رسالہ جہاں اردو، ص ۲۵۵، ایڈیٹر، ڈاکٹر مشتاق احمد، دربھنگہ، اپریل تا دسمبر ۲۰۰۹

[2] بحوالہ، اقبال اور زروان، شبیر احمد غوری، اقبال کا شعور وفن، ڈاکٹر قمر رئیس، ص ۱۳۰، شعبۂ اردو دہلی یونیورسٹی، ۱۹۷۹

سلسلۂ روز و شب نقش گر حادثات
سلسلۂ روز و شب اصل حیات و ممات
سلسلۂ روز و شب تار حریر دورنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی بقائے صفات
سلسلۂ روز و شب ساز ازل کی فغاں
جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بہر ممکنات
تجھ کو پرکھتا ہے یہ مجھ کو پرکھتا ہے یہ
سلسلۂ روز و شب صیرفیٔ کائنات
اول و آخر فنا باطن و ظاہر فنا
نقش کہن ہو کہ نو منزل آخر فنا

یہ سلسلۂ روز وشب تو اپنے معمول کے مطابق چلتا رہتا ہے مگر اقبالؔ پھر کہتے ہیں۔

اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

یہ کسی اور زمان ومکان کی تلاش ہے جیسے انسان کو تسخیر کرنا ہے کیوں کہ وقت کے ساتھ اول وآخر ظاہر و باطن فنا تو ہو جاتے ہیں مگر اپنی خودی مستحکم کر کے ایسا نقش بنانا ہے جو ہر زمان ومکان کی قید سے آزاد ہو۔ یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں:

''اس کی منطقی تعریف نہیں ہوسکتی ہاں یہ ضرور ہے کہ ہم اس کی حقیقت کو اپنے باطن میں محسوس کر سکتے ہیں۔ گویا حقیقی زمانہ ہمارے ایک باطنی احساس کا نام ہے۔ یہ حقیقی زمانہ ایک نوع کی تخلیقی فعلیت ہے۔جس میں نہ ماضی ہے نہ حال ہے نہ مستقبل ہے

بلکہ اس کو سرور یا دورانِ خالص (Pure duration) سے تعبیر کر سکتے ہیں۔"[1]

اقبالؔ کی فکر کے ان تمام گوشوں پر تفصیل سے گفتگو کرنے کے بعد اور مختلف ناقدین کی رائے کا احاطہ کرنے کے بعد بھی کہیں نہ کہیں ایک تشنگی سی رہ جاتی ہے۔ اقبالؔ کی فکر کے بہت سارے گوشے ہیں جن کا مکمل اور تفصیلی جائزہ مجھ جیسی ادنیٰ سی طالبہ کے بس کی بات نہیں پھر بھی کوشش کی گئی ہے کہ اقبالؔ کی فکر کے نمایاں پہلوؤں پر گفتگو کی جا سکے اور معتبر ماہر اقبالیات کے نظریات پیش کئے جا سکیں۔ آئندہ صفحات میں اقبالؔ کی فکر پر ناقدین کے طنز و اعتراضات کا جائزہ پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

---

[1] بانگ درا مع سرح، یوسف سلیم چشتی ص ۵۵۳، اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۰۱

(ب) افکار پر بحث

فکر اقبالؔ کے بنیادی پہلوؤں اور ان کے ارتقائی سفر کا تفصیلی جائزہ گزشتہ صفحات میں کیا گیا ہے۔ اقبالؔ کی فکر، ان کے اصطلاحات، ان کے خیالات اردو ادب کے لئے ایک نئی تبدیلی یا یوں کہئے ایک طلسم کی مانند تھے۔ دراصل اقبالؔ کی فکر بہت وسیع تھی اور مروجہ روش پر چلنے کے قائل نہ تھے اس لئے انھوں نے ایک نئی راہ ہموار کی۔ مگر اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ اقبالؔ بس یوں ہی اقبال بن کر ابھرے ان کی پشت پر غالبؔ، سرسیدؔ، حالیؔ جیسے لوگ موجود تھے اور اقبالؔ ان سے متاثر ہی نہیں تھے بلکہ انھیں کی بدولت اقبالؔ کو ایک نئی راہ بنانے کی تقویت بھی حاصل ہوئی۔ مگر اقبالؔ نے بہت سارے طلسم توڑے۔ روایتوں کو بدلا۔ لفظوں کو نئے معنی اور آہنگ دئے۔ اقبالؔ کے یہاں موجود ہر لفظ غیر مانوس بالکل نہیں ہے۔ خودی، چاند ستارے، آسمان، فقر، تقدیر، زمان و مکان، حرکت و عمل یہاں تک کہ زندگی جیسے لفظ اردو شاعری کا اور ادب کا حصہ رہے ہیں مگر اقبالؔ نے ان سب کو ایک نیا معنی دیا اور بالکل نئے انداز سے یوں پیش کیا کہ ایسا لگتا ہے کہ اقبالؔ نے خود ان الفاظ کو ایجاد کیا ہے۔ یہ اقبال کا طلسم ہی ہے۔ کہ انھوں نے اردو ادب کو دنیائے عالم میں بین الاقوامی سطح پر لاکر کھڑا کر دیا۔ دنیا کا یہ اصول ہے کہ جب کوئی نئی چیز زمانے کے سامنے آتی ہے تو اس کی مخالفت ضرور ہوتی ہے۔ کبھی ایسا اس لئے ہوتا ہے کہ لوگ نئی نئی تبدیلی کو اپنانے سے خوفزدہ ہوتے ہیں اور کبھی ایسا اس لئے بھی ہوتا ہے کہ لوگ بنے بنائے بتوں کو توڑنا نہیں چاہتے۔ اقبالؔ کے سلسلے میں بھی ایسا ہی ہوا۔ لوگوں نے اقبالؔ اور ان کی فکر پر بڑی بحث کی۔ ان کے ہر نظریہ کی تردید کی گئی۔ خودی پر اعتراض کیا گیا۔ اقبالؔ تنقید کا ذخیرہ کم ہے کیوں کہ ناقدین نے یا تو بغیر کسی بحث کے سر تسلیم خم کیا ہے یا پھر بے جا اعتراضات درج کئے ہیں۔ اقبالؔ کی زبان و بیان، ان کی فکر، ان کی ذاتی زندگی ان کا فلسفی ہونا یہ تمام چیزیں بحث کے دائرے میں آئیں

اوران پر بہت کچھ لکھا گیا۔

اس سلسلے میں آل احمد سرور کا ایک مضمون ''اقبال اور اس کے نکتہ چیں'' بہت اہمیت رکھتا ہے کہ جس میں سرور صاحب نے ان تمام اعتراضات کو درج بھی کیا اور ان کا جواب بھی پیش کیا۔ سب سے پہلے انھوں نے سیماب اکبرآبادی کا ذکر کیا ہے۔ سیماب اکبرآبادی نے اقبآل کی زبان پر اعتراض کیا جو رسالہ شاعر آگرہ ۱۹۳۵ء میں شائع ہوئے۔ اقبال کی زبان اور ان کے قوائد وغیرہ پر اعتراض بہت پہلے سے ہو رہے تھے جن میں جوش ملسیانی پیش پیش رہے۔ اقبال کی زبان میں پنجابی اثر ہونے پر لکھنؤ والوں کو بھی بڑی پریشانی تھی۔ مگر سرور صاحب کے مطابق یہ اعتراضات اتنے اثر انگیز نہ تھے کہ ان کا جواب دیا جائے۔

اقبآل کی ذاتی زندگی پر بھی اعتراض ہوئے اور یہ کہا گیا کہ اقبآل کی فکر ان کی شاعری اور ان کی ذاتی زندگی میں کافی تضاد ہے اور ایسا اس لئے ہوا کہ انھوں نے ''سر'' کا خطاب قبول کیا۔ ایک طرف وہ مغربی نظام کی تردید کرتے ہیں اور دوسری طرف اس اعزاز کو قبول بھی کرتے ہیں۔ سالک صاحب نے اس پر ایک نظم بھی لکھی تھی کہ ''سرکار کے دربار میں سر ہو گئے اقبال''۔ آل احمد سرور لکھتے ہیں:

> ''اقبآل کی ۶۱ سالہ زندگی میں صرف آٹھ سال ایسے نکلتے ہیں جن کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ وہ ان کی شاعری کے عام رحجان سے ہم آہنگ نہیں اسی کی بنا پر یہ کہنا صحیح ہوگا کہ عام طور پر اقبآل کی زندگی اور ان کی شاعری میں حیرت انگیز یکسانیت پائی جاتی ہے اور تھوڑے سے عرصے کو چھوڑ کر جب ان کے قدم ذرا متزلزل ہو گئے تھے ساری عمر وہ اسی راستے پر کامزن رہے جو ان کی شاعری کا تھا۔''[۱]

[۱] اقبال اور اس کے نکتہ چیں، آل احمد سرور، رسالہ اردو، (اقبال نمبر) ص ۳۵۰، ۱۹۳۸

اقبالؔ کی اسلامی فکر پر اعتراض کیا گیا اور کافی بحث ہوئی کہ وہ صرف مسلمانوں کے شاعر ہیں۔ فراق گورکھپوری جیسے شاعر نے بھی اقبالؔ کی اسلامی فکر پر اعتراض کیا کہ اگر سارا زمانہ مسلمانوں کا ہوگا تو فراق کا وجود کہا ہوگا؟ حالانکہ اقبالؔ جس نظام کو نافض کرنا چاہتے تھے اور جس وطن کا تصور رکھتے تھے اس کے لئے انھیں مذہب اسلام کے قوانین بہتر معلوم پڑے۔ مگر اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں تھا کہ وہ ساری دنیا کو مسلمان کرنا چاہتے تھے بلکہ وہ ایک نظام قائم کرنا چاہتے تھے کہ جس میں انسانیت پروان چڑھ سکے۔ وہ اپنے وطن سے محبت کرتے ہیں اور اس کی دلیل ان کے اشعار میں جگہ جگہ ملتی ہے جس کی عمدہ مثال ان کی نظم ''شعاعِ امید'' ہے جس میں کہتے ہیں ؎

چھوڑوں گی نہ میں ہند کی تاریک فضا کو
جب تک نہ اٹھیں خواب سے مردانِ گراخواب
خاور کی امیدوں کا یہی خاک ہے مرکز
اقبال کے اشکو سے یہی خاک ہے سیراب

اقبالؔ کے یہاں وطن اور وطنیت کا تصور ذرا مختلف ہے۔ وہ ہندوستان سے محبت کرتے ہیں مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ کسی اور ملک سے نفرت کی جائے۔

اقبالؔ کی شاعری پر ایک بڑی بحث یہ ہوئی کہ ان کی فکر اور شاعری کو بے عمل کہا گیا۔ اقبال صرف بیان کرتے ہیں حقیقت میں اپنی فکر کو عملی جامع نہیں پہنا پائے۔ بحث بہت دنوں تک چلتی رہی۔ اقبالؔ جس جہاں کی بات کرتے ہیں یا جس حرکت وعمل، جوش وولولہ کا ذکر اپنی شاعری میں کرتے ہیں وہ ان کی زندگی میں عملی طور پر نظر نہیں آتا ہے۔ اس سلسلے میں آل احمد سرور نے احمد علی صاحب کی شکایت کو یوں درج کیا ہے:

''۱۔ اقبال کی شاعری خیالی ہے۔

۲۔ وہ ایک ناممکن اور بے معنی اسلامزم کی دعوت دیتی ہے۔

۳۔ بیماروں کی طرح زندگی سے گریز کرتی ہے اور حقیقت کو
بھلانے کی خواہش سے پیدا ہوتی ہے۔
۴۔ یہ ہم کو بےعملی کی طرف کھینچتی ہے۔
۵۔رجعت پسندانہ ہے۔''[۱]

یہ تمام بحث بے بنیاد معلوم پڑتی ہے کیوں کہ اقبالؔ کا کلام عمل کی تلقین اور تربیت کرتا ہے۔ ہاں کہیں کہیں اقبالؔ ماضی کی طرف لوٹتے ضرور دکھائی پڑتے ہیں مگر ماضی سے ہی چراغ جلا کر مستقبل میں روشنی کی جاسکتی ہے۔ان تمام اعتراض کے جواب سرور صاحب نے اس مضمون میں اقبالؔ کے کلام کے ذریعہ ہی پیش کئے ہیں۔اور کہتے ہیں:

''اقبالؔ جتنے ماضی کے شاعر ہیں اتنے ہی حال واستقبال کے شاعر بھی ہیں۔ اقبالؔ نے زمانوں کو خانوں میں تقسیم نہیں کیا۔ وہ زمانوں کوایک عارف کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ وہ اپنے سامعین کو آگے بڑھانا چاہتے ہیں۔ ماضی کی بنیادوں پر مستقبل کی تعمیر کرتے ہیں۔''[۲]

ترقی پسند تحریک کے ممتاز اور مشہور ناقد اختر حسین رائے پوری نے اقبال کو اسلامی فاشسٹ کہا ہے۔وہ ''ادب اور انقلاب''میں لکھتے ہیں:

''اقبالؔ فاشستیت کا ترجمان ہے اور یہ درحقیقت زمانۂ حال کی جدید سرمایہ داری کے سوا کچھ نہیں۔ تاریخ اسلام کا ماضی اقبالؔ کو بہت شان دار معلوم ہوتا ہے۔اس کا خیال ہے کہ مسلمانوں کا دور فتوحات اسلام کے عروج کی دلیل ہے اور ان کا زوال یہ بتاتا ہے

[۱] اقبال اور اس کے نکتہ چیں، آل احمد سرور، رسالہ اردو، (اقبال نمبر) ص ۳۵۵، ۱۹۳۸
[۲] اقبال اور اس کے نکتہ چیں، آل احمد سرور، ص ۳۶۱

کہ مسلمان اسلام سے منحرف ہورہے ہیں .... بہرحال وطنیت کا مخالف ہوتے ہوئے بھی اقبالؔ قومیت کا اس طرح قائل ہے جس طرح مسولینی، اگر فرق ہے تو اتنا ہے کہ ایک کے نزدیک قوم کا مفہوم نسلی ہے اور دوسرے کے نزدیک مذہبی۔ فاشستوں کی طرح وہ بھی جمہور کو حقیر سمجھتا ہے۔ فاشزم کا ہم نوا ہوکر وہ اشتراکیت اور ملوکیت دونوں کی مخالفت کرتا ہے .... اقبالؔ مزدوروں کی حکومت کو چنداں پسند نہیں کرتا۔ وہ اسلامی فاشسٹ ہے۔''[1]

اختر حسین رائے پوری کی طرح ترقی پسندوں نے اقبالؔ کی فکر پر بہت بحث کی جس میں مجنوں گورکھپوری اہمیت رکھتے ہیں کہ انھوں نے اقبال کی ''شاہین'' پر کافی تلخ اعتراض کئے۔ ترقی پسندوں کے تمام اعتراضات کا ذکر مارکسی نقاد کے ضمن میں کیا گیا ہے اقبال کی فاشسٹ ہونے پر آل احمد سرور صاحب نے بطور جواب لکھا کہ:

''اقبالؔ نے کہیں کہیں اشتراکیت کے بعض اصولوں پر اعتراض کیا ہے اس لئے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ فاشسٹ ہیں۔ حالانکہ وہ ان تمام چیزوں سے بلند ہیں۔ میں نے ان سے ایک خط میں دریافت کیا تھا کہ فاشزم اور کمیونزم کے متعلق کیا رائے رکھتے ہیں۔ اس کے جواب میں انھوں نے لکھا تھا کہ ''میرے نزدیک فاشزم اور کمیونزم یا زمانۂ حال کے اور ''ازم'' کوئی حقیقت ہے جو بنی نوع انسان کے لئے ہر نقطۂ نگاہ سے موجب نجات ہوسکتی ہے''

---

[1] ادب اور انقلاب، اختر حسین رائے پوری، ص۸۳، ادارۂ اشاعت اردو، حیدرآباد (دکن)، ۱۹۴۳

اب اس کے بعد معترضین کی تشفی ہو جانی چاہئے۔‘‘[1]

مجنوں گورکھپوری نے ’’شاہین‘‘ پر جو اعتراض کیا اس میں صداقت ذرا کم نظر آتی ہے ان کے انداز بیان میں تلخی زیادہ ہے مگر ڈاکٹر عقیل رضوی جو ترقی پسند تحریک کا ایک مقبول نام ہے انھوں نے توازن کے ساتھ ’’شاہین‘‘ پر چند سوال کئے۔ وہ لکھتے ہیں:

’’شاہین کا عمل اور اس کی کوششیں، حالات اور ممکنات کے تحت ہوں گی؟ تاریخ کے اتار چڑھاؤ اس کی کوششوں کو متاثر کر سکیں گے یا نہیں؟ ایمان والوں کی جہد (Struggle) سیاسی کش مکش اور مادی حالات کے خلاف ہوگی یا موافقت میں یا صرف روحانی اور اخلاقی دنیا میں اس کا واضح جواب شاہین کے پاس نہیں ہے۔ وہ ایسے خاک دان سے کنارہ کش ہو جاتا ہے جہاں زندگی محض آب و دانے کا نام ہے۔ وہ ’’پورب اور پچھّم‘‘ سب کو چکوروں کی دنیا سمجھتا ہے تو پھر کس کے مقابلے میں یہ کشمکش جاری ہے؟ غیر اللہ کے خلاف؟ سرمایہ داری کے خلاف؟ یہ سب کچھ واضح نہیں ہے۔ جہد اور مقابلے کی کوشش (Competitive Spirit) کیا نتیجے نکالتی ہے اور یہ مقابلہ یا حالات کی سختیوں سے ٹکراتے رہنا کیا ٹکرانے والوں کو صرف ایمان و آگہی کے منطقے میں سر بلند کرتا ہے یا معاشی مقابلے اور مادی وسائل کی دنیا میں بھی؟ اور اگر ایسا بھی ہے تو یہ جذبہ دھیرے دھیرے شاہین کو اسی سرمایہ دارانہ نظام کے مقابلے کی دوڑ میں لے جاتا ہے جہاں فرسٹریشن (Frustration) یعنی

---

[1] اقبال اور اس کے نکتہ چیں، آل احمد سرور، ص ۳۷۰

محرومیاں خوف وحراس، تشویش، تشکیک عدم اعتمادی، مقابلے میں
ایک دوسرے کا گلا کاٹنے اور متحدہ استحصال کی صورتیں بھی رونما
ہوتی ہیں۔''[1]

ناقدین کے یہ اعتراض اقبال پر اپنی جگہ پر صحیح بھی ہیں اور اصل تنقید کا حق بھی ادا کرتے ہیں۔ اقبالؔ نے ایک تصور کی دنیا قائم ضرور کی جو انسان میں جوش اور ولولہ پیدا کرتی ہے مگر ان کا تصور مبہم سا ہوجاتا ہے کیوں کہ وہ کوئی عملی طریقہ کار اختیار نہیں کر پاتا اور یہاں اقبالؔ کی فکر بحث اور اعتراضات کا نشانہ بنتی ہے۔ اپنے اسی مضمون میں ڈاکٹر عقیل رضوی رجائیت کا ذکر کرتے ہوئے اقبالؔ پر سوالیہ نشان لگاتے ہیں اور لکھتے ہیں:

''شاہین دراصل مردمومن ہی کا عکس ہے جو صرف سوزِ دروں اور
قوت عمل سے سب کچھ کرسکتا ہے۔ یہ تصور تسخیر فطرت کا ایک
رومانی، مبہم اور کسی حد تک اندھا تصور ہے۔ ایسے افراد، اقبالؔ کے
یہاں کسی سماجی نظام کے توڑ پھوڑ یا کشمکش سے وجود میں نہیں آتے
بلکہ ایمان کل اور عقیدوں کے راستے سے ان کی دنیا تک رسائی
ہوسکتی ہے۔ لیکن جو سیاسی اور سماجی تبدیلیاں، جمہوری یا غیر جمہوری
حکومتوں کے برتاؤ اور رویے سے ہوتی رہتی ہیں یا ان تبدیلیوں
سے جو افراد کی زندگی میں انقلاب لاسکتی ہیں اور پھر وہ حالات کے
جبر کے تحت کیسا انسان بنے گا، اس کا ذکر اقبالؔ نہیں کرتے اور اگر
کہیں کچھ اشارے ملتے ہیں تو ان پر ان کی رجائیت یہ حکم لگاتی ہے
کہ یقین محکم اور عمل پیہم اپنے حسبِ منشا سب کچھ بدل سکتے ہیں

[1] سماجی تنقید اور تنقیدی عمل، ڈاکٹر سید محمد عقیل، ص ۱۵۹، تہذیب نو پبلیکیشنز، الہ آباد، ۱۹۸۰

اوراس طرح بدلے ہوئے حالات اس کا کچھ نہیں بگاڑ سکتے۔''[1]

اقبالؔ کے تصور شاہین پر اعتراض کرنے والوں میں کلیم الدین احمد کا نام پیش پیش رہا ہے۔ حالانکہ وہ ایک منفی نقاد کی حیثیت سے اردو ادب میں پہچانے جاتے ہیں کیوں کہ انھوں نے اردو ادب کے تمام بڑے ناموں پر تنقید کی ضرب لگائی اور کہیں کہیں تو ان کی تنقید تنقیص کے زمرے میں آجاتی ہے۔ انھوں نے اقبالؔ کے تصور ''شاہین'' ہی نہیں بلکہ ان کی پوری فکر کو اپنی تنقیدی آرا کے زد میں رکھا۔ کلیم الدین اپنی کتاب ''اقبال ایک مطالعہ'' میں ''شاہین اور The windhover'' کا تقابلی مطالعہ پیش کرتے ہیں جس میں انھوں نے ہوپکنس کی نظم کے آگے اقبالؔ کی شاہین کو کمتر درجے کا ثابت کیا ہے اور اس میں عمل اور جذبہ کی کمی بتائی ہے۔ حالانکہ انھوں نے اپنے اس تقابل میں جانبداری سے کام نہیں لیا۔ کیوں کہ ہوپکنس کی نظم کی تعریف میں زیادہ صفحے سیاہ کئے اور شاہین کو اس مطالعہ میں کم جگہ دی گئی ہے۔ سب سے پہلے کلیم الدین نے نظم ''شاہین'' کو نقل کیا ہے۔

کیا میں نے اس خاک داں سے کنارا
جہاں رزق کا نام ہے آب و دانہ
بیاباں کی خلوت خوش آتی ہے مجھ کو
ازل سے ہے فطرت میری راہبانہ
نہ باد بہاری نہ گل چیں نہ بلبل
نہ بیاری نغمۂ عاشقانہ
خیابانیوں سے ہے پرہیز لازم
ادائیں ہیں ان کی بہت دلبرانہ

---

[1] سماجی تنقید اور تنقیدی عمل، ڈاکٹر سید محمد عقیل، ص ۱۵۸

ہوائے بیاباں سے ہوتی ہے کاری

جواں مرد کی ضربت غازیانہ

حمام و کبوتر کا بھوکا نہیں میں

کہ ہے زندگی باز کی زاہدانہ

جھپٹنا پلٹنا پلٹ کر جھپٹنا

لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ

یہ پورب یہ پچھّم چکوروں کی دنیا

مرا نیلگو آسماں بیکرانہ

پرندوں کی دنیا کا درویش ہوں میں

کہ شاہیں بناتا نہیں آشیانہ

اس نظم کی روشنی میں کلیم الدین لکھتے ہیں:

''شاہین چکوروں کو اوران کی دنیا کو حقارت کی نظر سے دیکھتا ہے اور اپنی طاقت پر اسے غرہ ہے کیوں کہ وہ لہو سے چکوروں کے آلودہ چنگ رہتا ہے شاید اسی لئے کسی نے کہا ہے کہ اقبال میں FASCIST رجحان تھا اور وہ نری طاقت کے پجاری تھے۔''[۱]

کلیم الدین دوسری جگہ اقبالؔ اور ہوپکنس کا موازنہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اقبالؔ کے یہاں صرف ایک نثری بیان ہے۔ میں نے اس خاکداں سے کنارا کیا جہاں رزق کا نام آب ودانہ ہے اس میں نہ تو جذبات کی گرمی ہے اور نہ تخیل کی رنگ آمیزی۔ بخلاف اس کے

---

[۱] اقبال ایک مطالعہ، کلیم الدین احمد، ص ۳۴۷، کریسسٹ کوآپریسٹو پبلشنگ سوسائٹی لیمیٹیڈ، گیا، ۱۹۷۹

ہوپکنس میں ایک مسرت آمیز حیرت ہے کہ اسے یہ تاباب تجربہ حاصل ہوگیا اسی لئے وہ کہتا ہے"I CAUGHT" یہ نہیں کہ اس نے واقعی شاہین کو پکڑ لیا تھا بلکہ اس لئے اسے صبح کے دلارے، آفتاب کو چک کا جلوہ میسر ہوگیا تھا جسے بوقلمونی صبح کا حسن کھینچ لایا تھا۔ پھر یہاں شعریت بھی ہے جذبات کی گرمی بھی ہے اور تخیل کی رنگ آمیزی بھی۔ پھر ہوپکنس کا مخصوص ومنفرد اسلوب بھی ہے۔"[1]

دراصل کلیم الدین صاحب انگریزی ادب کے آگے اردو ادب اور اردو تنقید کو حقیر سمجھے تھے حالانکہ وہ اردو میں ہی لکھ رہے تھے مگر پھر مغرب کی عینک لگا کر ہی اردو ادب کا جائزہ لیتے رہے۔ وہ یہ بھول گئے ہر زبان کا اپنا ایک معیار ہوتا ہے کچھ اصول ہوتے ہیں۔ جو دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ مغربی معیار پر مشرقی ادب کو تولنا صحیح نہیں ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"لہرائی ہوئی لیکن مستحکم ہوا ہوپکنس کے شاہین کے زیر قدم ہے اور وہ پھر کس طرح بلندی پر تیز رفتار ہوتا ہے اور پھر وہ کیسے عالم وجد میں گویا ہوا کی لمبی باگ ڈور سے منسلک ہوکر بڑے چکر لگانے لگتا ہے اور پھر پیچ وخم کھا کر اپنا رخ بدل دیتا ہے اور کیسے یکا یک اس کی تیز پروازی کے بعد نرم روی تیز وتند ہوا کو دھتکار دیتی ہے۔ اسی کرتب اور مہارت کو دیکھ کر ہوپکنس کے دل نیم مردہ میں پھر زندگی کی لہر دوڑ جاتی ہے کچھ قصور تو اردو زبان کا ہے۔ اسکے اوزان وبحور کا کہ اسمیں وہ EFFECTS نہیں پیدا کئے جاسکتے ہیں۔ جو

[1] اقبال ایک مطالعہ، کلیم الدین احمد، ص ۳۵۳

> انگریزی شاعری میں ممکن ہیں۔لیکن اصل بات یہ ہے کہ ہوپکنس نے شاہین کو دیکھا ہے۔اس کی پرواز کو دیکھا ہے اس کی مہارت کو دیکھا ہے لیکن اقبال کے لئے شاہین محض ایک علامت ہے۔انہیں کچھ کہنا ہے اور شاہین محض ایک MOUTHI ہے جس کے ذریعہ وہ اپنے خیالات کو بیان کرتے ہیں۔''[۱]

دراصل کلیم احمد کا مطالعہ بے حد وسیع تھا لیکن اردو شاعری کے محبوب کی طرح ''نکتہ چیں'' بھی ہیں۔وہ آسمان پر روشن ستارے کو نظر انداز کردیں گے رات کی تاریکی کا ذکر زیادہ کریں گے۔وہ تنقید میں کسی سیاسی مکتبۂ فکر سے متاثر نہیں ہیں اور اپنے بنائے ہوئے معیار پر تخلیق کو پرکھتے ہیں۔وہ یقیناً مہتاب میں دھبے اور گلوں میں کانٹے تلاش کرتے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ وہ انگریزی میں سوچتے ہیں اور اردو میں لکھتے ہیں۔اور اسی وجہ سے ان کی تنقید کو منفی کہا جاتا ہے۔کلیم الدین صاحب نے اقبال کے تصور شاہین پر ہی نہیں بلکہ اقبالؔ کی پوری شاعری پر سوال اٹھایا اسے پیغام اور فقط خطابت کی شاعری کا نام دیا۔ انھیں اقبالؔ کے یہاں شعریت نہیں بلکہ نثریت نظر آتی ہے جس کا جواب پروفیسر جگن ناتھ آزاد نے دیا۔ جس کا ذکر ڈاکٹر حنیف نقوی نے شاعر کا اقبالؔ نمبر ایک جائزہ میں کیا ہے:

> ''پروفیسر جگن ناتھ آزاد نے ''اقبال خطابت اور شاعری'' میں پروفیسر کلیم الدین احمد کے اس بنیادی اعتراض کو کہ ''اقبال کا کلام خطابت ہے پیغام ہے شاعری نہیں'' بڑے ظالمانہ انداز میں رفع کرنے کی کوشش کی ہے۔ پروفیسر کلیم الدین احمد کا شمار اردو کے صف اول کے ناقدین میں ہوتا ہے لیکن تنقید نگاری کے لئے جس معروضی طرز فکر اور غیر جذباتی رویے کی ضرورت ہوتی ہے وہ اس

---

[۱] اقبال ایک مطالعہ، کلیم الدین احمد، ص ۳۵۵

سے یکسر عاری تھے۔ انھوں نے اپنی معمولی درجے کی شاعری کو
فخریہ انداز میں منظر عام پر لاکر اور اپنے والد کے کلام کو اعلیٰ درجے
کی شاعری کا نمونہ قرار دے کر جس قسم کی تنقیدی بصیرت کا مظاہرہ
کیا ہے اس کے بعد اقبالؔ یا کسی دوسرے شاعر کے بارے میں ان
کے منفی انداز فکر کی زیادہ اہمیت باقی نہیں رہ جاتی۔‘‘[1]

پروفیسر صاحب کا یہ جواب تھوڑا تلخ ضرور ہے مگر تنقید کے سلسلے میں بالکل صحیح ہے۔ جب ہر طرف عیب ہی عیب نظر آنے لگے تو پھر شاید نظر خراب ہے۔ اطراف میں کوئی کمی نہیں ہے اور اگر ہے بھی و عیب نکالنے والے کی رائے کی اہمیت باقی نہیں رہ جاتی۔

اقبالؔ کے شاہین کو اخلاق اور انسانی اعتبار سے سماج کے لئے خطرناک اور بے رحم کہنے والے معترضین کو عزیز احمد بہت عمدہ جواب پیش کرتے ہیں اور لکھتے ہیں:

’’اقبالؔ کے معترضین نے بڑی غلطی کی۔ ایسے بیانات کو جو
حیاتیات میں واقعات کی حیثیت رکھتے ہیں انھوں نے اقبالؔ کے
تصور حرکت وقوت سے وابستہ کر کے ان کو اخلاقیات سے متعلق
سمجھا ہے۔ جہاں کہیں شاہین کے پنجے سے تدرو یا کبوتر کی
خونریزی کا ذکر آیا ہے۔ وہاں شاہین حیاتیات کا ایک رمز ہے۔ نہ
کہ اخلاقیات کا اور شاہین اور کبوتر میں شکاری اور شکار کے رشتے کو
انسانوں میں طاقتور اور کمزور انسانوں کا رشتہ سمجھنا اور اس بیان پر یہ
قرار دینا کہ اگر بوڑھے عقاب نے شاہینی بچے کو کبوتروں پر جھپٹنے کی
تعلیم دی ہے۔ یا اگر شیطان آدم کو تدرودں کا خون بہانے کی

[1] مجلس اقبال، پروفیسر آفاق احمد، ص ۶۷، کل ہند علامہ اقبال ادبی مرکز بھوپال، مدھیہ پردیش، ۲۰۰۱

ترغیب دے رہا ہے۔تو یہ لفظی طور پر انسانی اخلاقیات پر بجسہٖ منتقل
ہوسکتا ہے۔ بڑی ہی سخت غلطی ہے۔ اقبالؔ کا شاہین بہت سے
معترضین کے نزدیک فاشسطیت کا رمز ہے۔ان معترضین کا خیال
ہے کہ اقبالؔ نے ''جنگل کے قانون'' کو اخلاقیات اور معاشیات پر
منطبق کیا ہے اور یہی ان معترضین کی غلطی ہے جو غالبًا اقبالؔ کے
سطحی مطالعے کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔''[1]

اقبالؔ کی شاہین پر سب سے زیادہ اعتراض کئے گئے۔اور یہ ہمیشہ بحث کا موضوع بنا رہا۔الغرض عزیز احمد صاحب نے اقبالؔ کے اس خط کا ذکر کیا جس میں اقبال شاہین کی وضاحت خود کرتے ہیں۔عزیز احمد لکھتے ہیں:

''ظفر احمد صاحب صدیقی کے نام اپنے مشہور خط میں اقبالؔ نے یہ
صراحت کردی ہے کہ شاہین کوئی ایسی تشبیہہ نہیں جو براہ راست
اقتصادی اخلاقیات پر منطبق ہوجائے شاہین ایک خاص معنوں
میں رمز ہے۔ اقبالؔ لکھتے ہیں، شاہین کی تشبیہہ محض شاعرانہ تشبیہ
نہیں اس جانور میں اسلامی فقر کے تمام خصوصیات پائے جاتے
ہیں (۱) خوددار اور غیرت مند ہے اور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں
کھاتا۔ (۲) بے تعلق ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا۔ (۳) بلند پرواز
ہے۔(۴) خلوت پسند ہے۔(۵) تیز نگاہ ہے۔''[2]

اقبالؔ کی فکر کا سب سے اہم اور مضبوط پہلو ان کا فلسفۂ خودی ہے جس سے اقبالؔ کو بھی ایک پہچان دی۔اور تمام تر تشبیہات واستعیارات اسی فلسفۂ خودی کی وضاحت میں وضع کئے گئے۔اقبالؔ کی

---

[1] اقبال نئی تشکیل، عزیز احمد، ص ۲۲۸، اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۸۰

[2] اقبال نئی تشکیل، عزیز احمد، ص ۲۳۱

شاعری کا اصل مقصد ہی اس خودی کی تکمیل اور اس کے ذریعہ انسان اور انسانیت کی بقا ہے۔ مگر اقبالؔ نے اس موضوع پر بھی بہت معترضین کا سامنا کیا۔ یہاں تک کہ مجازؔ نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا کہ

جہاں غریب کو نانِ جویں نہیں ملتی
وہاں حکیم کے در سے خودی کو کیا کہیئے

بھوک لگی ہے تو کیا خودی کھائیں۔ پیاس لگی ہے تو کیا خودی کو پئیں۔ اس طرح کی بحثیں عام ہیں۔ اور شاید ایسا اس لئے ہے کہ اقبالؔ نے ایک تصور تو دیا مگر اسے کوئی عملی جامع نہ پہنا سکے اس لئے لوگوں کو اس گاڑھے فلسفے کو سمجھنے میں دشواریاں پیدا ہوئیں۔ ڈاکٹر مسعود حسین کہتے ہیں:

''اقبالؔ کا تصور خودی مجھے ڈر ہے کسی دن کوئی شورہ پشت ماہر نفسیات ضرور کہہ اٹھے گا، ایک مخصوص جبلت کا آسیب ہے۔''

آگے مسعود صاحب اپنی بات کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اقبالؔ کے فلسفیانہ خیالات کی بڑی دلچسپ حقیقت ہے کہ جس طرح ان کی ابتدا نہیں معلوم ان کی انتہا بھی تاریکیوں میں کھو جاتی ہے۔ وہ بیک وقت جدید بھی ہیں اور قدیم بھی۔ ایک طرف وہ اپنا سلسلۂ فکر ارتقائی مفکروں سے ملاتے ہیں۔ اور دوسری طرف ان کا طریق فکر متکلمانہ بھی ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اپنے افکار میں ارتقائی نظریہ حیات کا پورا حل پیش نہ کر سکے۔ حیات کی تکمیل کس رنگ سے ہوگی؟ کس مقام پر ہوگی؟ کیا کائنات بھی مکمل ہو جائے گی تو کیا اس طرح یہ ارتقائی فلسفہ کا بطلان نہیں بن جاتی اس لئے صرف دو صورتیں ممکن ہیں۔ یا تو ارتقا کو ایک خاص مقام پر ختم کر دیں ورنہ پھر حقیقت کلی کے ارتقا کو بھی تسلیم کریں۔ دونوں طریقوں سے

وحدانیت پرستوں کے لئے دقتوں کا سامنا ہے۔اقبالؔ برگساں کی
طرح اس کا کوئی پیش نہ کر سکے۔''[۱]

اس طرح کے بے شمار اعتراضات ہیں جو اقبال کی فکر پر ہمیشہ سے کئے جاتے رہے ہیں۔ان تمام کا ذکر کرنا مشکل امر ہے مگر میں نے ایک ادنیٰ سی کوشش کی ہے کہ کچھ حوالے پیش کرسکوں اور شاید اسی وجہ سے اس باب میں حوالوں کی تعداد زیادہ ہے۔اقبالؔ کی فکر پر بحث کا موضوع بہت طویل ہے اقبالؔ کے ناقدین نے انھیں ہر اعتبار سے اور ہر رخ سے پرکھنے کی کوشش کی ہے جن میں کچھ نے بے جاں تعریفوں کے پل باندھ دئے اور کچھ نے بے جاں نقص نکالے مگر ان سے اقبالؔ کی حیثیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا بلکہ وہ اور تابناکی کے ساتھ چمکتے ہیں۔آخر میں عبدالحق صاحب کا ایک اقتباس نقل کرنا ضروری ہے جو اس موضوع پر پوری وضاحت کرتا ہے۔عبدالحق لکھتے ہیں:

''اقبالؔ کے زیادہ تر نقادوں نے افراط وتفریط سے کام لیا ہے یہی وجہ ہے کہ بعض حضرات صرف اس پر زور صرف کرتے ہیں کہ اقبالؔ نے تمام وکمال یورپ سے استفادہ کیا ہے اور بعض صرف اسلام سے تعبیر کرتے ہیں۔دو انتہا پسندی کی مثالیں ملتی ہیں۔مگر جو چیز قابل ذکر ہے اسے نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔مشرق ومغرب کی روح تمدن سے اقبالؔ نے اپنی نظر اور اپنے اکتساب سے کتنا حاصل کیا ہے۔اقبالؔ کا کچھ اپنا بھی کارنامہ ہے یا سب نقالی ہے۔ اقبالؔ کا ذاتی اکتساب فکر پر بنیادی خیال میں موجود ہے اور دعوت فکر ونظر دیتا ہے۔سمت ورفتار کے تعین میں البتہ فرق ہوسکتا ہے۔''[۲]

---

[۱] اردو زبان وادب، ڈاکٹر مسعود حسین، ص ۷۳، ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ، ۱۹۶۳

[۲] اقبال کے ابتدائی افکار، عبدالحق، ص ۲۰۱، شعبۂ اردو دہلی، یونیورسٹی دہلی، ۱۹۶۹

(ج) کیا فکرِ اقبال اقبال کی شعری نزاکت کو مجروح کرتی ہے؟

کہا گیا ہے کہ حسن دیکھنے کے لئے ہے۔ لمس یا چھونے کے لئے نہیں ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بہت سارے امور ایسے ہوتے ہیں جن کی نزاکت و لطافت دلائل کا بوجھ نہیں برداشت کرسکتی۔ کبھی بلبل نے گل سے یہ نہیں کہا ہوگا کہ جناب ان کانٹوں کے درمیان اس طرح کھل کھلا کر ہنس رہے ہیں آپ کو خبر بھی ہے کہ آنے والے کل میں آپ کا مقدر مرجھا جانا ہے۔ مثلاً شباب جب آتا ہے اپنی تمام تر رانائی اور حسن کے ساتھ قیامت ڈھاتا ہے مگر پھر اس کے بعد یہ صورت ہوتی ہے کہ سوچنا پڑتا ہے جس پر ہم جان دیا کرتے تھے۔ اقبالؔ نے اس پورے تصور کو اپنی نظم ''حقیقت حسن'' میں واضح کیا ہے۔ اور یہ سمجھایا ہے کہ چاہے وہ چاند کی روشنی ہو ستاروں کی دمک ہو یا پھولوں پر شبنم کی بوندیں ہو یا کلی کا پتوں کے درمیان سے سر نکال کر مسکرانے کی کوشش کرنا ہو اور درختوں کے زرد پتوں کا انھیں ڈانٹنا ہو کہ پہلے ہمیں تو دیکھ لو پھر اپنی حد سے نکل کر مظاہرہ شباب کرنا۔ یہ حقیقت حسن جو اقبالؔ کے لفظوں میں یوں ہے۔

خدا سے حسن ے اک روز یہ سوال کیا
جہاں میں کیوں نہ مجھے تو نے لازوال کیا
ملا جواب کہ تصویر خانہ ہے دنیا
شب دراز عدم کا فسانہ ہے دنیا
ہوئی ہے رنگ تغیر سے جب نمود اس کی
وہی حسین ہے حقیقت زوال ہے جس کی
کہیں قریب تھا یہ گفتگو قمر نے سنی
فلک پہ عام ہوئی اختر سحر نے سنی

سحر نے تارے سے سن کر سنائی شبنم کو

فلک کی بات بتا دی زمیں کے محرم کو

بھر آئے پھول کے آنسو پیام شبنم سے

کلی کا ننھا سا دل خون ہوگیا غم سے

چمن سے روتا ہوا موسم بہار گیا

شباب سیر کو آیا تھا سوگوار گیا

اس پوری نظم میں فلسفۂ حسن شعری لطافت کو مجروح نہیں کرتی۔ دراصل اقبال کے سلسلے میں یہ بات شروع سے موضوع بحث رہی ہے کہ اتنے بھاری بھرکم فلسفے کو شاعری جیسی نرم و نازک صنف میں بیان کرنا کیا صحیح ہے اور اگر ہے تو پھر اقبالؔ اس میں کتنے کامیاب ہیں؟ جوش ملیح آبادی کا شعر ہے۔

رحم اے نقاد فن پہ کیا ستم کرتا ہے تو

کوئی خار سے چھوتا ہے نبض رنگ و بو

منطقی کانٹے پہ رکھتا ہے کلام دل پذیر

کاش اس نکتے کو سمجھے تیری طبع حرف گیر

اقبالؔ پر بھی یہی الزام ہے کہ انھوں نے شعر وشاعری جیسی نرم و نازک صنف کو فلسفے کی نوک خار سے چھوا۔ مگر ایسا نہیں ہے اقبالؔ کا یہ کارنامہ ہے کہ انھوں نے مشکل ترین فلسفیانہ خیالات کو شاعری میں یوں پرویا کہ وہ اسی کا ہوگیا۔

اقبالؔ کی شاعری ایک مقصد کے تحت ہے۔ اور وہ مقصد انسانیت کی بہبود بقا چاہتا ہے۔ اقبالؔ یہ سمجھتے تھے کہ وہ جن فلسفیانہ نکات کی بات کر رہے ہیں وہ نہایت خشک ہیں اور لوگوں کے ذہن تک اس کی رسائی مشکل ہے اس لئے انھوں نے شاعری کے لطیف پیرائے کو اپنایا۔ نئے استعارے وتشبیہات قائم کی تا کہ وہ اپنا پیغام اور مقصد واضح کرسکیں۔ اقبالؔ کہتے ہیں۔

شعریت کیوں گریباں گیر ہو ذوق تکلم کی

چھپا جاتا ہوں اپنے دل کا مقصد استعارے میں

اقبالؔ حالیؔ کی طرح شعر کو مقصد کے لئے استعمال کرنے کے خواہاں تھے۔ اور وہ اس کا ذکر اپنی نظم ''شمع اور شاعر'' میں کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں۔

شمع محفل ہو کے تو جب سوز سے خالی رہا

تیرے پروانے بھی اس لذت سے بیگانے رہے

رشتۂ الفت میں جب ان کو پرو سکتا تھا تو

پھر پریشاں کیوں تیری تسبیح کے دانے رہے

شوق بے پروا گیا فکر فلک پیما گیا

تیری محفل میں نہ دیوانے نہ فرزانے رہے

وہ جگر سوزی نہیں وہ شعلہ آشامی نہیں

فائدہ پھر کیا جو گرد شمع پروانے رہے

ان اشعار سے معلوم پڑتا ہے کہ اقبالؔ شاعر کو محض دل جوئی اور بیان کی حد تک نہیں رکھنا چاہتے ہیں بلکہ وہ اس سے قوم وملت کی رہنمائی بھی چاہتے ہیں۔ اس سلسلے میں قاضی عبدالرحمٰن ہاشمی ایک اہم بات کہتے ہیں:

''اقبالؔ کا ہنر اور عیب دونوں یہی ہے انھوں نے اپنے سر بعض ایسی بھی سماجی و معاشرتی اصلاح کی ذمہ داریاں لے لیں جنھیں ایک بلند شاعر لینے سے گریز کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اس کے اندر اس فریضے سے نپٹنے کی صلاحیت نہیں ہوتی بلکہ اس کا فن اس نظم وضبط کا متحمل نہیں ہوسکتا جس کے تحت معاشرتی سطح پر کسی انقلاب

کو برپا کیا جاسکتا ہے۔ اقبالؔ کے اسی احساس فرض نے انھیں اس بات پر مجبور کر دیا کہ وہ اپنی شاعری کو ایک خاص نظام فکر و فلسفے کا تابع کر دیں جس کی جھلک ان کی شاعری میں قدم قدم پر دیکھی جاسکتی ہے اس رویے نے جہاں اقبالؔ کے شعری تخیل کو لامرکزیت اور اس کے نتیجے میں حاصل ہونے والے روحانی کرب سے محفوظ رکھا وہیں پر ان کی شاعری کو تھوڑا بہت محدود بھی کر دیا۔ اس لئے کہ ایک خاص نظام فکر و فلسفے سے وابستہ شاعری کو وجود میں لانے کے لئے بعض ایسی قربانیاں دینی پڑیں جو سخت مہنگی ثابت ہوئیں چنانچہ انھیں شاعری میں خود کلامی کے لہجے کے بجائے خطابت، بالواسطگی اور مبہم انداز بیان کے بجائے وضاحت صراحت اور منطقی طرز استدلال کو اختیار کرنا پڑا۔‘‘[1]

قاضی صاحب کے اس طویل اقتباس میں صداقت تو ہے مگر ایسا بالکل بھی نہیں ہے کہ اقبالؔ کے ہاتھ سے شعریت جاتی رہی ہو۔ اتنے بلند خیال اور ایسے خشک موضوع کو شاعرانہ لب ولہجہ عطا کرنا۔ انھیں تشبیہ واستعیارہ سے سجانا صرف اقبالؔ کا ہی کارنامہ بھی ہے۔ اقبالؔ کی نظم ’’حسن وعشق‘‘ اس شعری کارنامے کی عمدہ مثال ہے۔ جہاں اقبالؔ نے جمالیات کے پہلو کو برقرار رکھا اور شعریت سے بھرپور نظم پیش کی۔

جس طرح ڈوبتی ہے کشتی سیمین قمر
نور خورشید کے طوفان میں ہنگامہ سحر
جیسے ہوجاتا ہے گم نور کا لے کر آنچل
چاندنی رات میں مہتاب کا ہم رنگ کنول

---

[1] شعریات اقبال، قاضی عبیدالرحمٰن ہاشمی، ص ۲۷، قاضی عبدالرحمٰن ہاشمی شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی، ۱۹۸۶

جلوۂ طور میں جیسے ید بیضائے کلیم

موجۂ نکہت گلزار میں غنچے کی شمیم

ہے ترے سیل محبت میں یونہی دل میرا

تو جو محفل ہے تو ہنگامۂ محفل ہوں میں

حسن کی برق ہے تو عشق کا حاصل ہوں میں

تو سحر ہے تو میرے اشک ہیں شبنم تیری

شام غربت ہوں اگر میں شفق تو میری

مرے دل میں تیری زلفوں کی پریشانی ہے

تیری تصویر سے پیدا میری حیرانی ہے

حسن کامل ہے ترا عشق ہے کامل میرا

ہے میرے باغ سخن کے لئے تو باد بہار

میرے بے تاب تخیل کو دیا تو نے قرار

جب سے آباد تیرا عشق ہوا سینے میں

حسن سے عشق کی فطرت کو ہے تحریک کمال

تجھ سے سرسبز ہوئے میری امیدوں کے نہال

قافلہ ہوگیا آسودۂ منزل میرا

اس پوری نظم کو نقل کرنے مقصد ہی یہ ہے کہ یہ نظم شعریت سے بھرپور ہے اقبالؔ نے یہاں پر کوئی منطقی اور فلسفیانہ باتیں نہیں کی ہیں مگر پھر بھی کامیاب ہیں۔ ہر بند اپنے آپ میں مکمل ہے۔ پہلے بند میں فطرت کی خوبصورت تصویر ہے اور یوں بھی اقبالؔ فطرت کی مصوری میں مہارت رکھتے ہیں۔ جس کی سب سے عمدہ مثال ''خضر راہ'' کا وہ پہلا بند ہے ''ساحل دریا پہ میں اک رات محو نظر''۔

اس نظم کا دوسرا بند کلاسیکی رنگ لئے ہوئے کہ عشق حسن پر کس طرح فدا ہوتا ہے۔ اشک، شبنم، شام غریب یہ تمام ترکیبیں کلاسیکی نوبت کی ہیں۔ مگر جب آخر میں وہ کہتے ہیں ''حسن کامل ہے تیرا، عشق ہے کامل میرا'' تو وہ اردو ادب کے اس عاشق کی طرح نہیں جو محبوب کے کوچے میں اپنی انا اور خودداری کا سودا کر دیتا ہے بلکہ یہاں پر اقبالؔ کے یہاں غالبؔ کے عاشق کی خودداری دکھائی پڑتی ہے جہاں عاشق عشق تو کرتا ہے حسن پر فدا بھی ہے مگر اسے اپنے عشق پر ناز ہے۔ کہ وہ کامل ہے۔ اور آخر میں ایک نیا انداز نظر آتا ہے جہاں عشق مکمل ہوتا ہے اور عاشق آسودہ ہوتا ہے۔

اقبالؔ کو مکمل طور پر سمجھنے کے لئے صرف ان کی پیغمبرانہ شاعری ہی کا مطالعہ کافی نہیں ہے۔ ان کی یہاں جو خوبصورت تشبیہہ واستعیارے موجود ہیں ان کا مطالعہ بھی ضروری ہے۔ اقبالؔ کے یہاں جو تصور جمال ہے اسے سمجھنا بھی بے حد ضروری ہے۔ اقبالؔ کو صرف ایک پیغام مبر اور حکیم ہی سمجھا گیا جو اپنے فلسفیانہ تیر و کمال لے کرامت کو راہ مستقیم دکھانے چلا ہے۔ ایسا نہیں ہے اقبال بحیثیت شاعر بہت کامیاب ہیں۔ ان کے یہاں حسن ہے عشق ہے۔ حسن کا ایک تصور ہے جو عام رواج سے ذرا مختلف ضرور ہے مگر بے حد مناسب اور توازن کے ساتھ ہے۔ اقبال جس حسن کی تلاش کرتے ہیں وہ انھیں اس عالم میں شاید موجود نہیں ملتا مگر وہ حسن کی وضاحت کچھ یوں کرتے ہیں۔ نظم ''جلوۂ حسن'' میں کہتے ہیں۔

جلوۂ حسن کہ ہے جس سے تمنا بے تاب
پالتا ہے جسے آغوش تخیل میں شباب
ابدی بنتا ہے یہ عالم فانی جس سے
ایک افسانۂ رنگیں ہے جوانی جس سے
جو سکھاتا ہے ہمیں سر بہ گریباں ہونا
منظر عالم خاطر سے گریزاں ہونا

دور ہوجاتی ہے ادراک کی خامی جس سے

عقل کرتی ہے تاثر کی غلامی جس سے

آہ! موجود بھی وہ حسن کہیں ہے کہ نہیں

خاتم دہر میں یا رب وہ نگیں ہے کہ نہیں

اقبالؔ کے یہاں تشبیہہ و استعیارے اور علامتیں بے شمار ملتی ہیں جو زیادہ تر اسلامی یا ان کے فلسفۂ خودی کی وضاحت کرتی ہیں مگر ''بانگ درا'' کے شروعاتی حصے میں جو ۱۹۰۵ تک کی مدت کا ہے وہاں خالص رومانی تشبیہات بھی ملتی ہیں۔ مثال کے طور پر ''عشق اور موت'' میں کہتے ہیں۔

سہانی نمودِ جہاں کی گھڑی تھی

تبسم فشاں زندگی کی کلی تھی

اٹھی اول اول گھٹا کالی کالی

کوئی حور چوٹی کو کھولے کھڑی تھی

اس طرح کے اشعار کا ذکر کرتے ہوئے عبیدالرحمٰن ہاشمی لکھتے ہیں:

''مذکورہ اشعار اقبالؔ کی ابتدائی فکر سے تعلق رکھتے ہیں جو شروع سے لے کر ۱۹۰۵ء تک کی مدت کا احاطہ کرتے ہیں۔ یہ زمانہ اقبالؔ کی شاعرانہ شخصیت اور مستقبل کے بلند خوابوں کی تعمیر کا بھی ہے اور یہ وہ دور بھی ہے جب اقبالؔ ایک غیر متعین شاعرانہ مسلک پر یقین رکھتے ہوئے اپنے لئے اظہار و انفرادیت کے نئے امکانات کی کوشش میں مصروف ہیں۔ اس دور کی تشبیہات میں معنوی گہرائی اور فکری ہمہ جہتی کے بجائے ایک جذبۂ آرائش پوشیدہ ہے جس کے سبب شاعر کے لئے بعض رنگیں اور دلکش شعری پیکروں کی تخلیق

ممکن ہوتی ہے۔''[۱]

ان تمام اشعار کو دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اقبالؔ کے یہاں شاعری اور خالص رومانی شاعری کی مثالیں موجود ہیں۔ ڈاکٹر وہاب اشرفی کے مطابق اقبالؔ کی رومانی شاعری کو بہت سی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ جس میں علی گڑھ تحریک کی اجتماعیت اور عقلیت پسندی اور حالی کی حقیقت پسندی بھی شامل ہے۔ اور اس کے خلاف رومانی لکھنے والوں میں ''مخزن'' میں اقبالؔ بھی شامل تھے۔ ان کی فطرت سے دلچسپی اسی رومان کا ایک نتیجہ ہے۔ اقبالؔ کے یہاں جو مشرقی انداز ملتا ہے وہ رومانی شاعری کی ہی بنا پر موجود ہے۔ اقبالؔ فطرت کو ایک نئے انداز سے پیش کرتے ہیں اور ان سے نئے معنی اخذ کرتے ہیں۔ جو ان کے مقصد کی بھی وضاحت کرتے ہیں۔ ڈاکٹر وہاب اشرفی اپنے مضومن ''اقبال کا عہد اور ان کی رومانیت'' میں لکھتے ہیں:

> ''جن بنیادی علائم پر اقبالؔ کی رومانی شاعری کھڑی ہے وہ یہ ہیں ابلیس، آفتاب یا خورشید، بت یا بت کدہ، برہمن، بلبل تقدیر، قمر یا چاند دل، شاہین یا شہباز، شمشیر یا تلوار، شمع عشق، فردور، فقر، کافر، مومن خودی و بےخودی وغیرہ۔ مختصر یہ کہ اقبالؔ نے اپنے علائم کو اتنے تواتر کے ساتھ برتا ہے اور اسی طرح ان میں مفاہیم کی ایک دنیا آباد کی ہے کہ ایک نئی اساطیری فضا پیدا ہوگئی ہے۔ اور یہ اقبالؔ کی رومانیت کی دین ہے۔''[۲]

اقبالؔ کے یہاں فطرت کی خوبصورت مصوری ملتی ہے اور جب وہ فطرت نگاری کی طرف مائل نظر آتے ہیں تب ان کے یہاں شاعرانہ کمال عروج پر ہوتا ہے۔ مناظر فطرت کا دلکشی اور دل نشیں تصور نظروں میں پھر جاتا ہے ایسے موقع پر اقبالؔ محض ایک شاعر کے ابھرتے ہیں اور ان پر لگائے گئے وہ تمام

۱۔ شعریات اقبال، قاضی عبیدالرحمٰن ہاشمی، ص ۹۶، قاضی عبیدالرحمٰن ہاشمی شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی، ۱۹۸۶

۲۔ اقبال کا شعور وفن، ڈاکٹر قمر رئیس، ص ۹۸، شعبۂ اردو، دہلی یونیورسٹی دہلی، ۱۹۷۹

الزامات جن میں انھیں پیغام بر فلسفی، شاعری میں نثریت غالب ہونا، یہ تمام چیزیں بے معنی لگنے لگتی ہیں۔ جب اقبال شام کا ذکر کرتے ہیں تو کہتے ہیں۔

لیلیٰ شب کھولتی ہے آ کے جب زلف رسا
دامن دل کھینچتی ہے آبشاروں کی صدا
وہ خموشی شام کی جس پر تکلم ہو فدا
وہ درختوں پر تفکر کا سماں چھایا ہوا
کانپتا پھرتا ہے کیا رنگ شفق کہسار پر
خوشنما لگتا ہے یہ غازہ تیرے رخسار پر

منظر نگاری کے عمدہ نمونے یہاں دیکھنے کو ملتے ہیں۔ یا ایک جگہ لکھتے ہیں۔

تکتے رہنا ہائے! وہ پہروں تلک سوئے قمر
وہ پھٹے بادل میں بے آواز پا اس کا سفر

یہ اشعار غزل کے خالص رومانی اشعار لگتے ہیں اور شعریت سے بھرپور ہیں جو اقبال کو ایک بڑا شاعر ثابت کرتے ہیں۔ اقبال کے کلام میں ایک آہنگ پایا جاتا ہے۔ لفظی صناعی ملتی ہے۔ لفظوں کے وزن اور ان کے برتنے کے اعتبار سے نغمگی آتی ہے۔ جو ایک حسن اور لطف پیدا کرتی ہے۔ اقبال کے یہاں ایک تغزل پایا جاتا ہے مگر وہ ذرا مختلف ہے۔ جو بہت سارے معنی سموئے ہوئے ہے۔ افتخار احمد صدیقی اپنے مضمون ''کلام اقبال میں رومانیت اور کلاسیکیت'' میں لکھتے ہیں:

''اقبال کلاسیکی روایات کے صالح عناصر سے پورا پورا استفادہ کرتے ہوئے تخیل کی تازگی اور جذبے کے خلوص پر آنچ نہیں آنے دیتے۔ دوسری طرف جذبے اور تخیل کو بے لگام بھی نہیں ہونے دیتے کہ فن کی اعلیٰ قدریں پامال ہو کر رہ جائیں۔ اس طرح

وہ رومانیت اور کلاسیکیت دونوں کے بنیادی تقاضوں سے عہدہ برآ
ہوئے ہیں۔ یہی توازن اور امتزاج عظمت فن کی معراج بہت کم
فنکاروں کو نصیب ہوئی ہے۔'' ۱

اقبالؔ کی شعری نزاکتوں میں حسن بھی ہے عشق بھی ہے مگر تغزل کا دامن نہیں چھوٹتا اور یہ حسن و عشق بھی عام روش سے ذرا مختلف ہیں۔ اقبالؔ نے اپنی فکر کو بیان کرنے میں پورا خون جگر صرف کیا ہے۔ اقبالؔ کے تخیل کی پرواز بلند ہے اور اس تخیل کے ساتھ ان کا جذبہ بھی شامل ہے جس وجہ سے اقبال اپنی الگ انفرادیت رکھتے ہیں۔ یوسف حسین خان لکھتے ہیں:

''اقبالؔ حسن و عشق کی ابدی داستان کو ایسے دل پذیر سروں میں
بیان کرتا ہے جو نغمۂ حیات سے ہم آہنگ ہیں۔ اس کی جذبات
نگاری نوحے کے لئے نہیں اور نہ وہ غیر حقیقی معشوقوں کے عشق میں
اپنی جان کھپانا پسند کرتا ہے۔ اس کی نظر فطرت کے نہاں خانے
میں مشاہدۂ حسن کرتی اور اس کے کان ہوا کی سنسناہٹ میں موسیقی
کے نغمے سنتے ہیں اس شدت احساس کی بدولت وہ اس قابل ہوا
کہ دوسروں کو اپنے جذبات میں شریک کر سکے۔'' ۲

شاعری میں فلسفہ بیان کرنا ایک مشکل امر ہے۔ فلسفہ ایک خشک موضوع ہے اور اکثر لوگوں کی دلچسپی اس میں نہیں ہوتی اس کے برخلاف شاعری ایک نفیس اور دل نشیں شئے ہے۔ یہ ہر خاص و عام کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہے اس کا تغزل اور نغمگی دلوں کو متوجہ کرتی ہے۔ شاعری احساس کی چیز ہے اور حسن وعشق جیسے موضوع لوگوں کے احساس کو ابھارنے کا کام کرتے ہیں مگر انھیں حسن وعشق سے لوگوں کی فکر پر زور دینا اور ایک مقصد بھی بیان کر دینا ادب میں کم شاعروں کو نصیب ہوا۔ اقبالؔ اور غالب ان شاعروں

۱ سہ ماہی جہان اردو، ایڈیٹر، ڈاکٹر مشتاق احمد، ص ۱۱۷، دربھنگہ، اپریل تا دسمبر ۲۰۰۹

۲ روح اقبال، یوسف حسین خان، ص ۳۸، غالب اکیڈمی نئی دہلی ۱۹۷۶

میں سے ہیں جنھوں نے فلسفیانہ مباحث کو شاعری جیسے نازک پیرائے میں بیان کیا اور اس میں مقصد کو ہاتھ سے جانے نہیں دیا۔ یوسف حسین خان کہتے ہیں:

''غالب اور اقبال جنھوں نے تغزل میں حسن وعشق کے تصورات کو وسعت دی۔ اور ان میں زندگی کے دوسرے مسائل کو سمویا۔ لیکن ان مسائل کو بیان کرنے میں بھی ہیئت کا حسن برقرار رکھا ہے کہ بغیر اس کے فن پارہ کی تخلیق نہیں ہوسکتی۔ ان کے یہاں حسن احساس اور حسن ادا کے جلوے ہر حالت میں موجود رہتے ہیں۔ بلالحاظ اس کے کہ ان کا موضوع کیا ہے۔''[1]

فکر اقبال دراصل فلسفہ ہے۔ اور فلسفہ اور شعر ایک دوسرے سے متصادم ہے۔ ان میں رشتہ تو ہے مگر ساتھ ساتھ ایک تصادم بھی موجود ہے۔ اقبال کے یہاں یہ دونوں موجود ہیں کیوں کہ اقبال نے اپنے فلسفے کو بیان کرنے کے لئے شعر کا سہارا لیا اور انہیں یہ سب سے مناسب ذریعہ ترسیل معلوم پڑا۔ اقبال کے یہاں شعر اور فلسفہ دونوں ایک دوسرے کے لئے بھی ہیں اور ایک دوسرے سے الگ بھی۔ فلسفہ ایک کلیہ ہے ایک اصول ہے اور جہاں ایک اصول بنا وہاں فلسفے کی بنیاد پڑ گئی۔ اقبال فکر کے اعتبار سے مفکر ہیں ایک فلسفہ رکھتے ہیں۔ وہ مجروح تو نہیں کرتا اقبال کی شعری نذاکت کو جیسا گزشتہ صفحات میں بیان کیا گیا ہے مگر کہیں کہیں دونوں ایک دوسرے سے بالکل الگ بھی نظر آتے ہیں۔ جیسے کے ''ضرب کلیم'' میں ہمیں دکھائی پڑتا ہے کہ جہاں انھوں نے عنوان قائم کر کے چھوٹی چھوٹی نظمیں کہیں ہیں ان کے یہ عنوانات جن میں اسلام اور مسلمان، تعلیم و تربیت، عورت، ادبیات، فنونِ لطیفہ، سیاسیات، مشرق و مغرب، محراب گل افغان کے افکار موجود ہیں۔ یہاں اقبال کی فکر میں ان کا فلسفہ زیادہ موثر انداز میں نظر آتا ہے اور شعری نذاکت بہت کم دکھائی پڑتی ہے یا یوں کہیں مجروح ہوتی نظر آتی ہے۔

---

[1] روح اقبال، یوسف حسین خاں، ص ۳۷

الغرض اس طویل بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اقبالؔ نے فن شاعری کی مدد سے وہ کام انجام دیا جو دوسرے بڑے فلسفی یا شاعر نہیں کر سکے۔ اقبالؔ نے دو مختلف اور مشکل چیزوں کو ایک جگہ لا کر کھڑا کر دیا اور اس سے اپنے مقصد کی تکمیل بھی کی۔ اقبالؔ کی اس مہارت سے اقبال ایک بڑے فلسفی اور معیاری شاعر ہونے کا حق بخوبی ادا کرتے ہیں۔